Iraționalul, cultura (simbolică) şi elogiul nebuniei

• Eclectismul culturii ca agonie • Dezlipirea de irațional prin cultură • Dincolo de cultură. Reîntoarcerea în irațional • În loc de concluzie: o antropologie tragică

În aproape tot ceea ce a scris Cioran – fie în limba română, fie în idiomul adoptiv care a fost franceza – răzbate un sentiment al revanşei, una pe care a vrut să şi-o ia în fața vieții, cu caleidoscopul său de "inconveniente", dar şi în fața morții pe care a crezut că o poate păcăli la nesfârşit prin "sinucideri amânate", cum definea el rostul scrisului.

Un provincial complexat, cu "bucurii" discrete, deopotrivă narcisist şi revoltat, cu o sensibilitate exacerbată până în marginile patologicului parțial simulat, un intelectual căruia natura i-a îmbibat codul genetic cu substanța violenței şi a tristeții (1) – acesta pare să fie în mare profilul interior al publicistului şi eseistului Cioran, îndeosebi în textele din tinerețe.

1. Eclectismul culturii ca agonie. Un pretext aproape obsesiv al gazetăriei lui Cioran îl aflăm în figura spirituală a intelectualului român. Structura ideatică în cadrele căreia îl judecă este dată de rețeaua unei culturi trăite (şi nu una doar citită), unde tineri cultivați şi inteligenți îşi macină energia sub privirile unor fantome ale succesului şi marcați de o psihologie specifică şomerului intelectual.

Cultura reprezenta, pentru tânărul Cioran, o structură temporală (timpul ține aici de planul imanenței), cu momente istorice individuale care, prin caracterul lor simbolic, participă "la un fond originar şi specific"(2). (Când vorbeşte de cultură simbolică, Emil Cioran nu are o înțelegere originară a simbolului, cum se întâmplă când analizează simbolul constitutiv religiei – v. "Simbol şi mit", Calendarul, nr. 256, 25 dec. 1932 –, ci vizează caracterul formal, abstract-decadent al acestuia, conferit de cultura modernă.) Raportând-o la ceea ce s-a întâmplat în perioada modernă, Cioran dezvăluia în cultura contemporană lui o tendință a marilor sinteze, precum şi pretenția de universalitate ilustrată însă prin eclectism, într-o lume axiologică lipsită de unitate, în care valorile sunt exterioare şi transcendente omului şi unde "energia productivă s-a epuizat" iar "posibilitățile s-au secătuit"(3).

Considerațiile lui Cioran erau în ton cu axiomele nietzscheene şi spengleriene despre cultură. În starea de eclectism el vedea un "semn de agonie" a culturii, în vreme ce spiritele superioare, care au reuşit să se protejeze de influențele unei asemenea mediu, puteau transforma contemplația, dezabuzarea şi reflecția sceptică în trăsături definitorii pentru existența lor spirituală. Decadența culturii, adică îmbătrânirea acesteia, ar fi fost favorizată – dacă nu cumva ea însăşi a generat fenomenul – îndeosebi de istorism, de psihanaliză (mai ales cea promovată şi cultivată de marele public), de tot ceea ce a dus la "schematizarea" şi "anchilozarea" vieții.

Momentul când Cioran punea evoluția culturii în aceşti termeni era acelaşi cu cel al elaborării tezei sale de licență despre Intuiționismul contemporan, unde analiza era focalizată pe critica filosofiei bergsoniene. Încadrând mişcarea intuiționistă în cultura contemporană, el vorbea atunci şi de decadența filosofiei, şi asta nu în sens moral, ci "întrucât ea reprezintă imposibilitatea de a mai produce valori noi"(4). Atitudinea era evident una la Spengler, la care se mai adăuga un fel de revoltă cu iz radical insuflată înainte de toate de Nietzsche, dar şi de alți nihilişti ai veacului. Salvarea de la acel dezechilibru în care se zbătea cultura se afla, după Cioran,

tocmai în intuiționism, prin care se putea produce o despărțire de cultura modernă, de spiritul ei concentrat în expresia sintetică a raționalismului. El explica "fără prejudecăți şi fără exaltare" că violența cu care filosofia a reacționat împotriva raționalismului avea o justificare "obiectivă": "O formă de spirit nu se epuizează, nu-şi consumă posibilitățile fiindcă alta tinde să-i ia locul, ci fiindcă orice formă de spirit este în sine insuficientă, este limitată, închisă"(5). Argument provenit evident din Bergson, lângă care se mai invoca şi un "motiv de ordin antropologic", justificat prin aceea că "omul, îmbrăcând anumite forme, ajunge la un moment dat când ele nu-l mai satisfac, când ele se construiesc într-un raport de exterioritate față de el, când, dintr-un înveliş organic şi viu, ele ajung scheme anorganice şi moarte, care se opun spontaneității lui". şi conchidea: "Procesul de obiectivare a formelor, care le scoate din trăirea irațională şi subiectivă, ține deci atât de natura acestor forme, cât şi de natura omului care le trăieşte"(6).

Tristul provincial complexat, încă studentul Emil Cioran, atras mai mult de o psihologie antropologizantă decât de o antropologie filosofică, vedea pe insul contemporan lui ca pe un om tragic, bolnav de "plictiseala de cultură", tinzând să se apropie de "originar, de datul pur, nefalsificat de categorii" (umbra ideilor bergsoniene îl urmărea peste tot). Energia care îl putea orienta însă venea dinspre efortul volitiv de "a crede", care îl făcea să trăiască într-un fel iluzia "autenticității", expresia unui "chin lăuntric" provenit îndeosebi din neputința omului de a se adapta valorilor religioase.

La nietzscheeana relativizare a valorilor culturii, tânărul Cioran adăuga fenomenul devitalizării generat de aşa-numita democratizare a culturii, când valorile difuzate pe o rază mare se "omogenizează", pierd din diferența lor specifică, din caracterul lor de "structuri organice"(7). Calul de bătaie – şi nu vreun cal troian – al lui Cioran era, ca şi la Nae Ionescu, raționalismul şi raționalizarea, căi ce blocau accesul insului la concret, la caracterul unic şi irațional al realului, Iar analiza pe care încerca să o facă stării culturii contemporane voia să

desfacă alte mici pliuri ale unei posibile concepții tragice despre existență.

2. Dezlipirea de irațional prin cultură. Relativismul primelor decenii ale secolului XX genera însă inevitabil tendințe care încercau să refacă într-un mod specific echilibrul raportului dintre om şi existență. Esența şi irațională a celei din urmă – a firii, cum se exprimă undeva Cioran – constituia pretext pentru discursul metafizic al unor gânditori, nu mulți, care acceptau iraționalul şi voiau să explice diferit şi insolit adâncimile şi diversitatea vieții (exemplul lui Blaga care, din dorința de a depăşi înțelegerea doar rațională a lumii, căuta şi cultiva dogma este poate cel mai reprezentativ). Într-o atare reacție se putea "citi" un fel de platonism, însă circumstanțial, cum lasă uneori Cioran să se creadă, prin care transcendența ideilor să poată fi "argumentată".

Dar nu unor astfel de "tendințe platonizante" se alătura tânărul Cioran pentru a înțelege şi deconstrui structura concretă a vieții, "sâmburele interior" al acesteia. El va pune de altfel în paranteză toate acele interpretări ale vieții prin vizorul transcendentului (cum era finalismul, de pildă, care, "organizează lumea aprioric"), laolaltă cu iluziile oferite de atitudinea istoristă în fața vieții, orientări care impuneau o perspectivă optimistă dar, în schimb, nu puteau ajunge la secretul acelei structuri antinomice a "omului ce se zbate între impuls irațional şi tendințe spre transcendență şi raționalitate a spiritului"(8).

Interesat însă de rostul iraționalului în viață, Cioran îşi punea bergsonian o întrebare definitorie: "Formele vieții reprezintă un sens sau o direcție?" Cu prima noțiune subliniată, iraționalul se dovedea incompatibil deoarece, fiind o desfăşurare în planul imanenței, viața "n-are un sens în afară de ea", aici aflându-se şi pricina pentru care, în procesul de "devenire demonică", nu-şi găseşte locul elementul creator, ci doar cel distructiv: viața se menține doar distrugându-se. Are loc însă, în schimb, o diversificare a formelor concrete de viață, ceea ce conturează direcții, ca o ilustrare a unui fel de imperialism sub care se manifestă iraționalul vieții şi, o dată cu el, relativitatea acesteia (demonstrație obedient-bergsoniană).

Astfel conceput iraționalul vieții, s-ar putea crede că este de nestăpânit şi de neînvins. şi totuşi, omul încearcă o transcendere a acestuia. Prin cultură, iraționalul poate fie diminuat (poziția de aici seamănă cumva cu aceea exprimată de Blaga, cu deosebirea că, la el, iraționalul capătă înfățişarea inconştientului), actele de creație culturală fiind cele ce angajează inevitabil, conştiința omului şi substitue totodată trăirea unui conținut de viață cu gândirea asupra lui (şi înțelegerea consecventă). Un mecanism ce opunea cultura vieții, sau o transforma pe cea din urmă într-o premisă "negativă" necesară pentru elaborările celeilalte: "Numai acolo unde ea (viața, n.n., I. D.) şi-a consumat din energia ei, unde s-a îmbolnăvit, pot apărea elemente pentru cultură"(9). Cioran reitera una din tezele sale preferate (împrumutată, desigur, de la marii nihilişti pe care îi asimilase aproape organic): suferința – şi mai puțin bucuria – este izvorul creației umane (durerea sau boala constitue stări "normale" care o fac posibilă şi o potențează). După cum provoca şi o altă teză: conştiința, o fatalitate, a însemnat ieşirea din starea de echilibru dată de iraționalul în care omul a fost inițial asimilat şi începutul unui drum tragic de "izolare" față de viață, de "dezbinare" a celei din urmă în raport cu spiritul şi produsele lui (este dezechilibrul de care Cioran auzise vorbindu-se insistent la cursurile lui Nae Ionescu, dar erau, din nou, şi obsesiile sale intuiționist-bergsoniene).

Desprinderea de irațional s-ar face însă şi prin meditația asupra morții, organic legată de viață, reflecție ce poate aduce resemnarea dar care, în anumite situații, se materializează în acte culturale (Cioran crede că moartea e doar aparent ceva transcendent, pentru că, în fapt, ea este imanentă vieții ca atare). Aceeaşi dezlipire însă de irațional s-ar produce şi prin orizonturile pe care omul doreşte să le atingă. Idealurile devin astfel modul de ieşire din "cadrele normale" proprii vieții, "marea aventură" întreprinsă de om.

Ceea ce îl interesa fundamental pe Cioran în conjuncția dintre cultură şi viață erau faptele, însă nu "ca şi cum ele ar rezulta dintr-o atitudine negativă față de fenomenul culturii sau dintr-o concepție romantică a vieții", ci acele fapte care dau substanța concretă a vieții

şi a morţii. Pe scurt: "Destinul tragic al omului desprins de viaţă şi întors înspre ea, nu categoriile rigide ale unei doctrine"(10).

3. Dincolo de cultură. Reîntoarcerea în iraţional. Prin "marea aventură" se putea înţelege, între altele, şi un itinerariu pe care unii oameni îl pot urma fără să se teamă de "fatalităţile" vieţii, de "sâmburele" ei metafizic (11), aşa cum nu se întâmpla, spune Cioran, cu aşa-zişii culturali, cei ce anatemizau filosofia vieţii şi vedeau în determinaţiile biologice primare o înfundătură. Omul pe care tânărul Cioran îl credea apt de un asemenea curaj nu suferea de "pudoare metafizică". Pentru un asemenea ins, cultura nu poate fi un ansamblu de simboluri (care limitează accesul ontologic al omului la fiinţă), adică un univers de "forme reci, sterile şi nevitalizabile". Dimpotrivă. Filosofia vieţii presupunea depăşirea acestui cadru cultural confortabil şi protector şi confruntarea cu "marile probleme" şi "ultimele consecinţe", cele care pot duce chiar "dincolo de cultură".

Este evident că nici atunci şi nici acum o asemenea viziune asupra culturii nu este atât de uşor de acceptat. "Plictiseala de cultură" convertea, pentru Cioran, insatisfacţia unui mod specific de a înţelege valorile şi de a face cultură. El propunea întoarcerea omului de cultură, a celui autentic, în spaţiul atât de fecund al iraţionalului, acolo unde am fost odată şi de unde o anume cultură şi raţionalismul ne-au îndepărtat. Relaţia omului cu viaţa trebuia defalsificată, iar înţelegerea intuitivă a iraţionalului era calea optimă (Cioran nu ieşea nici o clipă din cadrele filosofiei lui Bergson, aşa cum le sintetizase în teza de licenţă). Aici, biologia noastră devine una "transfigurată", absurditatea şi excesul sunt permise, după cum tot din această "confuzie primordială" şi din acest "haos iniţial" izvorăsc deopotrivă sentimentul muzical al vieţii, voluptatea stărilor, dramatismul şi adevărata tristeţe. E atins astfel pragul filosofiei vieţii, când poţi avea "în fiecare moment conştiinţa începutului şi conştiinţa sfârşitului", când poţi fi "barbar şi apocaliptic" şi când optimismul, datorită unei sensibilităţi tragice, se converteşte pentru totdeauna în pesimism. Starea aceasta are şi un nume: nebunie metafizică (o

formă de "decadență" a omului, cel întors spre iraționalitatea vieții din care el s-a desprins).

Felul în care tânărul Cioran vorbea despre filosofia vieții trimite inevitabil şi la lecturi din vremea când era student şi, desigur, la înrâurirea pe care o avea asupra sa Nae Ionescu. Pe la 17-18 ani îi citise pe Georg Simmel (Grundfragen der Soziologie) şi comentarii asupra lui, H. Bergson, pe care îl va relua şi aprofunda în facultate, dar şi pe E. Cassirer sau Nietzsche (Der Wille zur Macht îi putea veni lui Cioran ca o mănuşă potrivită). Gândurile despre depăşirea culturii amintesc însă cumva de un filosof romantic ca Ludwig Klages şi de triada sa corp-suflet-spirit (doctrinar vorbind, L. Klages a avut o influență substanțială asupra viziunii metafizice naeionesciene). Duşman de neîmpăcat al vieții, spiritul ar avea tendința, cum observa şi Blaga, "să despartă corpul de suflet, adică să dezanimeze corpul şi să dematerializeze sufletul; iar pe această cale să distrugă în cele din urmă însăşi viața"(12). Fiind, aşadar, un fel de "intrus", spiritul va încerca să anihileze viața. Tocmai de aceea, filosoful german inversează acțiunea vectorului nimicitor şi face din viață centrul existențial şi valoric. Ceea ce trebuie prețuit cu frenezie, după L. Klages, este doar principiul vital.

"Ultimele consecințe" ale omului cioranian se puteau petrece în această lume a lui Klages, unde locuitor nu este altul decât omul pelasgic, un tip care se manifestă intens prin instinct, prin intuiție (un fel de văz al ideilor), prin emotivitate şi prin dominația imaginii. Tocmai pe o asemenea matrice de invariabile genetic-comportamentale îşi va spijini Cioran elaborările ulterioare, în fond variațiuni pe mereu aceeaşi temă, schimbând doar punctele de sprijin sau ponderea elementelor în geometria structurii. În doze neînsemnate, de pildă, acest mănunchi de determinații matriciale face ca, într-o cultură şi într-un popor mici, să se instaleze confortabil echilibrul. Numai că e un echilibru anormal, o "normalitate ruşinoasă", deoarece provine din "lipsa curajului de a trăi, de a se afirma, din lipsa acelei energii care te avântă irațional şi nemotivat, ducându-te fie la ultime transfigurări, fie la prăbuşiri definitive"(13).

Aşa se întâmpla, credea Cioran, în România interbelică, o țară a "oamenilor atenuați": "A fi român înseamnă a fi o ființă cu multă apă în sânge"(14). Iar dacă doream "soluția" îndreptării noastre, n-aveam decât să depăşim starea de diluare, să mărim doza, să creştem concentrația sau ponderea componentelor din modulul matricial amintit; adică ne-am salva "prin exces, prin nebunie şi prin absurditate". Cioran era, prin aceasta, în căutarea acelei "energii spirituale", dacă folosim o sintagmă a lui Bergson, necesară unei comunități pentru a avea gesturi radicale. "În țara asta, spunea despre România, sunt prea mulți oameni normali. De aceea nu se poate găsi un geniu muzical, un dictator şi un mare criminal"(15). şi pentru că nu găsea acel "fluid vital" care să-i ridice pe români în sfera iraționalului, acel patos cu care ei să lupte mai întâi împotriva lor spre a ieşi din acel "echilibru comod", Cioran era fatalmente dezamăgit: "De aceea, am avut momente când mi-a fost ruşine că sunt român. Dar dacă regret ceva, sunt aceste momente. De nu aş fi român decât prin defecte, şi tot aş iubi această țară, împotriva căreia sunt înverşunat dintr-o nemărturisită iubire"(16).

Cioran ajunge astfel să facă, în acord logic cu premisele "teoriei" sale, "elogiul oamenilor pasionați", ai acelora însă numiți "pasionații stărilor negative" (un fel de "deviați ai pasiunii"), cei ce transformă neliniştea, agitația şi posedarea în modus vivendi. "Omul pasionat cunoaşte numai adevărurile spermatice, numai adevărurile fecunde, care dinamizează, care au o sursă vitală"(17).

Exacerbarea sensibilului (a celui individualizat), a percepției, în detrimentul raportării la real prin inteligență şi concept venea, desigur, tot dinspre intuiționismul lui Bergson. Într-o conferință despre "percepția schimbării" ținută la Universitatea din Oxford (26 mai 1911), filosoful francez, atent "nu atât la schimbarea în sine cât la caracterele generale ale unei filosofii interesate de intuiția schimbării" (subl. n., I. D.), spunea că "ființa perfectă este aceea care cunoaşte intuitiv toate lucrurile, fără a mai avea nevoie să treacă prin raționament, abstracție şi generalizare"(18). Iar datorită insuficienței facultății umane de percepție, a apărut filosofia şi, prin ea, demersul

făcut prin raționament. Numai că percepția rămânea primordială. "Oricât de abstractă ar fi o concepție, ea își are întotdeauna punctul de plecare într-o percepție. Inteligența combină şi separă; aranjează, de-reanjează, coordonează; nu creează" (19, subl. n., I. D.). De aici, probabil, şi neîncrederea lui Cioran în "<<inteligența>> românească" (pe care o califica drept "plagă a culturii" noastre), în cei ce ilustrau "vidul" românesc. Obiecția fundamentală: le lipsea în mod organic disperarea, marile intuiții, pasiunile mistuitoare, nebunia şi elanul, cu alte cuvinte, tot ceea ce puteau însemna "consecințele ultime" atinse de ins datorită intensității stărilor psihologice şi multiplicității stărilor de conştiință, aşa cum le analiza Bergson (20). Cioran, cel ce era "împotriva oamenilor inteligenți" (21), asculta se pare de un îndemn al gânditorului francez: "Să presupunem că, în loc să ne înălțăm deasupra percepției lucrurilor, vrem să ne scufundăm în ea pentru a o adânci şi spori. Să presupunem că ne-am implica şi voința şi că, prin amplificarea ei, ni s-ar amplifica şi viziunea asupra lucrurilor"(22). Să fie de aici mai mult de un pas până la a face "apologia" barbariei, a extazului, a neantului sau, altfel spus, a nebuniei metafizice?!

Relația dintre cultură şi viață, despre care vorbea Cioran şi în partea finală a tezei sale de licență, reprezenta un permanent pretext al răzvrătirilor sale. Binom care, înțeles prin grila vitalismului bergsonian, îl împingea tot mai mult să pledeze, cum am spus, pentru (re)întoarcerea omului de cultură în irațional; de aici, sentimentul acelei inutilități în fața filosofiei de şcoală şi a culturii care, hrănindu-se doar din cărți (care conțin idei împrumutate şi nu trăite), trădează un caracter anorganic (23). O atitudine izvorâtă din sensul conferit intuiției ca atare, unde putem sesiza viața în toată plenitudinea ei, caracterul ei originar şi datul pur, care "reprezintă în primul rând o funcțiune de trăire. Ca atare, ea este ireductibilă şi irațională", ceea ce face ca obiectul vizat de ea "să fie scos în actul trăirii din relația cu altele"(24) şi individualizat.

Totodată, intuițuia sprijină elaborarea construcțiilor metafizice, căci "metafizica – despre care trebuie să spunem că se mai menține cu condiția să nu mai fie meta-fizică, adică să nu se mai mențină în

speculaţii substanţialiste – are absolută nevoie de o fundamentare intuitivă, care s-o ţină în strânsă legătură cu rădăcinile firii"(25). Tocmai aici vrea Cioran să ne întoarcă, la "rădăcinile firii", unde putem sesiza viaţa în toată plenitudinea ei, caracterul ei originar şi datul pur, metafizica la care el aderă avându-şi temeiurile în acest loc şi fructificând experienţa (nu e însă experienţa integrală a lui Bergson, care – crede Cioran – exagerase) pe care omul o asimilează lăuntric. şi pentru că accentul e pus pe "valorile subiectivităţii", raportul cultură-viaţă devine unul mult mai intim. Intuiţionismul voia să distrugă o polaritate artificială şi să depăşească antagonismul introdus de tradiţia creştină a culturii moderne, cea care a văzut în cultură "un fel de rezistenţă faţă de viaţă"(26). Rostul metafizic al intuiţiei era în acest mod împlinit.

Este limpede, aşadar, pentru oricine că multe dintre textele publicate de Cioran în prima parte a deceniului al patrulea, inclusiv cartea de debut, gravitează în varii moduri în jurul iraţionalului, o obsesie pentru prima jumătate a secolului XX. Să nu uităm bunăoară faptul că Blaga îşi tipărea în 1934 partea a III-a din Trilogia cunoaşterii, şi anume: "Cenzura transcendentă", unde fixează rolul şi locul raţiunii şi iraţionalului în cunoaştere (27). Tot aici, va expune acea analiză a relaţiei dintre spirit şi viaţă, aşa cum apărea la Ludwig Klages (în Der Geist als Wildersacher der Seele, 1929) şi Max Scheler (cu Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1930), gânditori de care a fost atras şi Cioran.

Chiar şi când îl lecturează pe Hegel, Cioran se gândeşte tot la iraţional şi la intuiţie. Autorul Fenomenologiei spiritului îi oferea un exemplu aproape de limită, dacă nu chiar la limită. Un raţionalist, dar nu în sensul contemporan lui Cioran, care a iraţionalizat conceptul, sau – altfel spus – a dezvăluit "iraţionalul prin concept"(28), după cum tot Hegel a avut poate cel mai dezvoltat simţ filosofic pentru varietatea şi profunzimea vieţii istorice (Cioran citează cuvintele pe care filosoful german le-a spus undeva: "Istoria nu este tărâmul fericirii. Vremurile fericite se află în paginile ei goale").

4. În loc de concluzie: o antropologie tragică. Adâncimea şi complexitatea iraţionalului nu putea fi, după Cioran, explicate şi surprinse atât de bine de o antropologie umanistă, pentru care omul înseamnă o fiinţă echilibrată şi armonică, situată în afara oricăror conflicte sau antinomii. Cum ar putea înţelege o asemenea viziune decăderea umană, ce ar spune ea despre destinul omului? Doar o "antropologie tragică şi pesimistă" ar descifra aceste sensuri, căci doar aceasta are ca obiect "problema distrugerii omului" şi destinul ca "realitate imanentă şi fatalitate lăuntrică"(29). Omul, pentru o asemenea viziune, este o fiinţă "aruncată distrugerii şi morţii", una care, prin natura sa contradictorie, cuprinde în grandoarea şi omenescul ei "secretul" decadenţei, al regresiei umane. Este, în această ecuaţie existenţială, ceva din concepţia unui biolog german, cu care Cioran era de acord, teorie ce definea omul ca pe un "diletant" al vieţii.

Se poate spune că una din ipostazele degringoladei umane, poate cea mai semnificativă, este "omul depresiv", un ins a cărui fiinţă e stăpânită de antinomie şi disperare, cel pentru care "tragedia se petrece în fondul organic al existenţei lui subiective"(30). Cioran se întreba însă care este viziunea acestuia despre lume, în categoria căruia îi include pe Kierkegaard, Tolstoi sau Michelangelo. Dar, lucru care trebuie înţeles limpede, el nu se referă la vreuna din posibilele maladii ale spiritului, ci la cele care pot actualiza dispoziţiile primare. Scopul încercării lui Cioran era clar: ceea ce la unii pare patologic – vezi marii "depresivi organici" amintiţi mai sus – nu este altceva decât felul în care ei pot ajunge la iraţional, la structurile esenţiale ale firii. Dispoziţia, al cărui elogiu o face în acest mod, este mecanismul care transformă subiectivitatea umană în "teatru pentru o tragedie continuă", iar "tipul depresiv" într-un individ care poate înţelege mai bine decât toţi ceilalţi fenomenul morţii ("Lumea comună nu se teme de moarte, fiindcă ea trăieşte ca şi cum moartea n-ar exista").

Omul s-a dezobişnuit însă de a avea o existenţă în iraţional, iar semnul cel mai evident şi convingător al neputinţei sale de a mai trăi

aşa este, după Cioran, apariţia conştiinţei, dovada "unei deficienţe vitale a omului, a unui minus de viaţă". "În om, viaţa a ajuns la un faliment. Forţele Erosului, care derivă din însăşi esenţa vieţii, şi-au pierdut din intensitate; asimilării organice în devenire i-a luat locul spărtura iremediabilă a subiectivităţii de obiectivitate; reacţiunii imediate faţă de diversitatea calitativă i s-a substituit o perspectivă abstractă care omogenizează şi anulează elementele specifice şi individuale"(31).

E evidentă în aceste reproşuri criza pe care Cioran crede că o reprezenta raţionalismul şi raţionalizarea vieţii. Decadenţa umană avea în conştiinţă debuşeul esenţial şi toate avatarurile acesteia se traduceau în totatâtea pierderi de sine, în rătăciri ale fiinţei umane (Cioran vorbea de "tendinţele centrifugale" ale conştiinţei). Izvorul tragicului în lume va fi detectat astfel în fenomenul numit conştiinţă, pentru care "drumul înălţării este drumul decadenţei".

Determinaţiile înşirate până aici, şi ele sunt doar o parte, compun de fapt fizionomia omului cioranian care nu este altul decât omul disperat, cel ce va vorbi mai cu seamă în cartea de debut a autorului. Iar cultura, singura, acceptată nu este deloc una care să slujească democraţia ("democraţie şi cultură constitue doi termeni incompatibili"), ci aceea "pentru puţini", adică făcută de şi pentru elite. O cultură însă unde "sentimentul <<francez>> al existenţei" nu are ce căuta, deoarece existenţa clarităţii a devenit inutilă şi ridicolă. Literatura şi filosofia franceză, stilul de viaţă specific acestui spaţiu şi pe care românii l-au împrumutat fără cenzură retează orice drum spre "mister", spre "infinitatea lăuntrică". "Prea multă claritate!" – striga Cioran, cel ce făcea apologia confuziei fecunde şi care nu alegea spiritul de finețe sau pe cel geometric, ci altceva: "Prefer de o mie de ori avântul unui spirit barbar, exploziv şi debordant, decât distincţiile complet inevitabile ale spiritelor subtile, iubitoare de diferenţiewri în lumină"(32). Între "elogiul nebuniei" şi cel al "subtilităţii", Cioran alege acum pe cel dintâi. Peste ani, în Franţa, va deveni un "salahor al nuanţei".

Dar antropologia filosofică atât de ispitoare pentru Cioran avea în structura ei şi o dimensiune cognitivă. Dacă Nae Ionescu analizase "funcţia epistemologică a iubirii", Emil Cioran va fi atras de funcţia gnoseologică a extazului, cum mărturisea în 1936, când solicita Institutului Francez din Bucureşti o bursă de studii pentru elaborarea unei teze de doctorat: "En France je voudrais m'occuper de plus prŹs avec ces problŹmes – era vorba de studiul diferenţelor dintre cunoaşterea raţională şi cunoaşterea intuitivă, n.n., I. D. – et prŽparer une thŹse sur la condition et les limites de l'intuition. En m□me temps je tacherai de connexer les idŽes sur l'intuition avec une certaine catŽgorie de problŹme que l'intuitionisme contemporain a mis particuliŹrement en lumiŹre: la fonction gnosŽologiqur de l'extase"(33).

Cunoaşterea prin extaz are loc prin intermediul simbolului, în care e condensat un conţinut debordant al realităţii şi care "realizează o comunicare directă şi substanţială". Specific însă religiei şi fiind o întruchipare concretă a universului, având într-un fel statutul ideilor platonice, simbolul ţine, prin natura lui, de trăirea religioasă, între el şi experienţa mistică fiind o legătură semnificativă. "Simbolurile cele mai complicate şi mai dificil de înţeles pleacă din extaz, deoarece extazul, care este un paroxism de încordare combinat cu o beţie luminoasă, desfăşoară o diversitate paradoxală de simboluri, care nu pot fi înţelese de o mentalitate evoluată în categorii normale"(34).

Însă şi prin simbol, Cioran urmărea cu aceeaşi îndârjire ţinta lui dintotdeauna: atingerea iraţionalului şi "raţionalizarea" acestuia. Biografic vorbind, Cioran a dovedit că a avut o atracţie irezistibilă pentru originar sau iraţional. Locul în care s-a născut îi apărea invariabil situat "într-un mediu foarte primitiv", "un sat realmente barbar". Din România iubea intens "faţeta ei extrem de primitivă", prefera într-un mod dubios "inculţii, analfabeţii", iar psihologic se simţea, paradoxal, foarte apropiat de gusturile şi obiceiurile maghiarilor. "Sunt o corcitură de maghiar şi român"(35), îi spunea lui Fernando Savater. Ne întrebăm de altminteri ce anume din ceea ce a

scris Cioran nu participă discret la alcătuirea unei Cărți despre irațional?!

Note şi referințe

1. "Dacă izvoarele violenței şi tristeții ar seca din mine, aş renunța la scris pentru vecie" – v. Cioran, Caiete, I, Editura Humanitas, 1999, p. 91. şi tot aici: "Sunt, în străfundul inimii, un provincial" (p. 89).

2. Emil Cioran, "Sensul culturii contemporane", Azi, nr. 2, aprilie 1932; apud Singurătate şi destin, Editura Humanitas, 1991, p. 64 (vom trimite la această antologie prin sigla SD).

3. Ibidem, p. 68.

4. Emil Cioran, Intuiționismul contemporan, manuscris inedit, fila 4; vezi textul în secțiunea "Teme pentru acasă".

5. Ibidem, fila 5.

6. Ibid., fila 5, 6.

7. Idem, "Sensul culturii contemporane"; apud SD, pp. 70, 73.

8. Emil Cioran, "Perspectiva pesimistă a istoriei", Calendarul, nr. 70, 18 iunie 1932; apud SD, p. 90.

9. Emil Cioran, "Iraționalul în viață", Gândirea, nr. 4, aprilie 1932; apud SD, p. 84. Cioran asociază iraționalul cu inexistența unor scopuri şi valori transcendente: "Cu privire la expresia cea mai intensă a iraționalului în viață, nu este paradoxal a spune că, pentru om, actul sexual este un prilej de metafizică" (Ibidem, p. 85).

10. Ibidem, pp. 88, 89.

11. v. Emil Cioran, "Cultură şi viață", Rampa, nr. 4728, 16 octombrie 1933; apud SD, pp. 245-247.

12. Lucian Blaga, "Despre gândirea magică", în Trilogia valorilor, Opere, 10, Editura Minerva, 1987, p. 251. Acelaşi lucru îl spusese Blaga în 1934, când tipărea "Cenzura transcendentă".

13. Emil Cioran, "Țara oamenilor atenuați", Vremea, nr. 306, 24 septembrie 1933; apud SD, p. 229-230.

14. Ibidem.

15. Ibidem, p. 231.

16. Ibid.

17. Idem, "Elogiul oamenilor pasionați", Rampa, nr. 4712, 28 septembrie 1933; apud SD, p. 235.

18. Henri Bergson, Gândirea şi mişcarea, Editura Polirom, 1995, pp. 142, 143.

19. Ibidem, p. 144.

20. v. Henri Bergson, Eseu asupra datelor imediate ale conştiinței, Editura Polirom, 1998, pp. 29-122.

21. v. notița sa "Împotriva oamenilor inteligenți", Discobolul, nr. 9, mai 1933; apud SD, p. 205.

22. Henri Bergson, Gândirea şi mişcarea, ed. cit., p. 146.

23. v. "Scrisoare din singurătate"; apud SD, pp. 106-109.

24. Emil Cioran, Intuiționismul contemporan, ms. inedit, f. 21; vezi textul în secțiunea "Teme pentru acasă".

25. Ibidem, f. 22.

26. Ibid., f. 23.

27. Interesul pentru relația rațional-irațional e vădit şi în ciclul de conferințe intitulat Criza rațiunii în gândirea europeană, pe care Societatea Română de Filosofie le ținea în toamna lui 1934 în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I. Subiectele conferențiarilor erau semnificative: "Iraționalismul ca fundament al filosofiei" (C. Rădulescu-Motru); "Irațonalul vieții" (C. Narly); "Originile iraționalismului modern" (Tudor Vianu); "Scepticismul iraționalist în Italia" (Mircea Florian); "N. Berdiaev şi irațonalul profeților" (Vasile Băncilă); "Irațonalul cunoaşterii" (Mihai Ralea); "Irațonalul în politică" (Petre Andrei).

28. Emil Cioran, "Noi şi Hegel", Arhiva pentru ştiința şi reforma socială, nr. 1-4, 1932; apud SD, p. 145.

29. Emil Cioran, "Un aspect al irațonalului vieții", Calendarul, nr. 195, 21 octombrie 1932; apud SD, p. 120.

30. Idem, "Despre stările depresive", Calendarul, nr. 210, 5 noiembrie 1932; apud SD, p. 123.

31. Idem, "Conştiinţă şi viaţă", Calendarul, nr. 220, 15 noiembrie 1932; apud SD, p. 127.

32. Idem, "Prea multă claritate!", Calendarul, nr. 294, 12 febr. 1933; apud SD, p. 162-163.

33. Apud Gabriel Liiceanu, Cearta cu filosofia, Editura Humanitas, 1992, p. 143.

34. Cioran, "Simbol şi mit", Calendarul, nr. 256, 25 decembrie 1932; apud SD, p. 135. Cioran avea în vedere experienţa extatică a Orientului.

35. Idem, Entretiens, Editura Gallimmard, 1995, p. 20.

Între politic şi spiritual

• Istoria ca revelaţie a experienţei • Omul – nu „animal raţional“, ci „un caz“ Democraţie sau dictatură? • Apropierea de extrema dreaptă – „poveste patologică“ sau „atitudine estetică“? • La liziera sofismului

1. Istoria ca revelaţie a experienţei. Paginile poate cele mai caustice au fost scrise de Cioran împotriva istoriei şi, în egală măsură, a istoricilor. De unde să izvorască atare atitudine umorală faţă de o preocupare a spiritului care afirmă ceva esenţial despre identitatea omului? De ce credea oare Cioran, încă de prin 1933, că istorie nu fac decât cei ce "n-au nici o chemare pe acest pământ" şi că istoricul este "un om inutil"(1)? Motivele sunt lesne de aflat: pozitivismul devitalizase şi denaturase cercetarea istorică, îndepărtându-se astfel de viaţă. Simpla culegere de date, sistematizarea şi interpretarea lor "obiectivă", calculele raţionale şi tot felul de speculaţiuni făcute pe seama unui trecut – toate acestea nu înseamnau, după Cioran, veritabile preocupări de istorie.

Prin urmare, istoricismul era atât de păgubos pentru fiinţa umană deoarece punea între paranteze subiectivitatea, experienţele personale. Pentru Cioran, istoria autentică tocmai asta însemna: construcţie subiectivă, una care să se întemeieze pe "revelaţiile experienţei". "Nouă nu ne mai convine nici istoria ca ştiinţă şi nici istoria ca proces şi realitate, ci trăim disperaţi o tragedie

sublunară"(2). Obiectivitatea, aşadar, mult visata obiectivitate a istoricilor pozitivişti nu avea ce căuta în atitudinea spontană, "ocazională", selectivă şi cu grad maxim de subiectivitate a cercetătorului. Ceea ce nu prezintă "interes subiectiv" nu face parte – după Cioran – din istorie. Istoria care ne spune doar ce s-a întâmplat induce o viziune depăşită asupra realităţii şi ea trebuia să fie numaidecât abandonată. "Din tot ce s-a creat până acum de către oameni nu mă interesează decât anumite fapte de la care pot să plec şi care sunt oarecum însumabile în fiinţa mea, astfel că ele încetează de a mai fi propiu-zis istorice" (3; prima subliniere ne aparţine). Cu alte cuvinte, este istorie tot ceea ce are caracter de prezenţă exemplară sau de lecţie atitudinală. Mai mult, prin intermediul istoriei, insul îşi poate limpezi mai bine viziunea sa despre "atitudinile de viaţă ca date iraţionale", aşa cum se petrec lucrurile, de pildă, cu cel ce profită mai mult de pe urma lecturii memoriilor lui Casanova, decât dacă va citi Iliada lui Homer.

Istoria înţeleasă ca participare la îngroşarea datelor de arhivă, fără să facă din actualitate raţiunea sa de a fi, este un discurs paralel cu viaţa, fals. Există, după Cioran, doar o singură scăpare: "să însumăm în noi o parte din trecut ca şi cum aceasta n-ar fi trecut"(4), cuplând astfel istoria la fondul nostru de nelinişte organică, singura formă de îndoială care angajează şi potenţează subiectivitatea umană (cum se întâmplă la Pascal sau şestov) şi care o poate vindeca de dezgustul de istorie.

Dar de ce dezgust? Între altele, şi pentru că ideea de progres fusese într-un fel compromisă. E o idee alterată, va spune Cioran. Căci se petrecea, în vremea sa, o transformare cu totul de neînţeles pentru om: "Creştinismul este terminat, dar şi istoria. Omenirea a apucat-o pe un drum greşit [...] Ne transformăm până la urmă într-o singură şi unică metropolă, într-un P□re Lachaise universal", declara mai târziu Cioran într-un interviu cu Fernando Savater (5).

Şi tot dezgust deoarece, când era tânăr, îl cuprindea indignarea în momentul în care, pentru a explica lumea, utiliza concepte metafizice dubioase, cum ar fi destinul sau fatalitatea. Cu toate că, o

dată cu înaintarea în vârstă, simțindu-se din ce în ce mai aproape de originile sale, Cioran va legitima viziunea fatalistă a spațiului românesc. Þăranul nostru a ajuns la adevăruri fundamentale; el are dreptate, el care "nu crede nimic, în care gândeşte că omul este pierdut, care se simte strivit de istorie. Ideologia asta de victimă este şi concepția mea de acum, filosofia mea despre istorie"(6).

Disprețul lui Cioran față de istorie era generat şi de faptul că aceasta nu însemna numai un tăvălug monstruos, ci şi "cea mai mare mostră imaginabilă de cinism". "Toate visele, filosofiile, sistemele sau ideologiile se destramă când se izbesc de grotescul dezvoltării istorice: lucrurile se petrec fără milă, într-un mod ireparabil, triumfă falsul, arbitrariul"(7).

În publicistica tânărului Cioran, relația cu istoria este una aproape exclusiv resentimentară. Încă nu îşi face loc – poate doar în unele texte, şi acolo extrem de vag –, ideea de utopie prin care, mai târziu, va înțelege "marea fragilitate a istoriei, dar şi marea ei forță", căci într-un fel utopia "răscumpără istoria"(8). Atare sens va avea de altfel o justificare mai adâncă pentru Cioran: "Setea de utopie e o sete religioasă, o dorință de absolut".

Acum însă, în anii de început ai deceniului patru, istoria este "Destinul în mers". Fatalismul îl transformă pe om în obiect al istoriei, şi nu într-un subiect. Mai totdeauna, Cioran a exprimat în varii formule aceeaşi teză: "neputința omului". Mai mult, el a asociat istoria aproape invariabil cu răul. "Omul era condamnat încă de la început. [...] Din propria sa voință, el s-a pus în slujba ruinei. Istoria, izvorâtă din timp şi din mişcare, e condamnată la autodistrugere". Un rău la care contribuie numaidecât şi omul, asemenea ucenicului vrăjitor. "Omul va pierii prin geniul său. Orice forță pe care o declanşează îi dăunează. E un animal care a trădat: istoria e pedeapsa lui. [...] Chiar şi binele e un rău"(9).

2. Omul – nu "animal rațional", ci "un caz". Privind îndeosebi dinspre locul de unde nu era prea impresionat de "frumoşii ochi melancolici ai bavarezelor"(10), Cioran era iremediabil

dezamăgit. "Blazarea, îndoiala şi dezabuzarea sunt cancerul fiinţei noastre naţionale. Românul nici nu crede orb în ceva, nici nu neagă fanatic, ci se îndoieşte sistematic de toate făcându-şi din elasticitate o virtute"(11).

Decepţia cea mai intensă venea însă dinspre intelectuali şi oameni politici, primii nefiind decât nişte "diletanţi şi domnişori ai spiritului", "gelatină morală" atrasă de politică, în vreme ce "băştinaşii" acesteia, oamenii politici, reprezentau "nişte nulităţi, nişte inconştienţi, lipsiţi complet de un spirit problematic, incapabili să depăşească ideea vulgară de eficienţă"(12). Cioran constata că mulţi intelectuali români abandonaseră spiritualul în favoarea temporalului, a politicii, şi asta datorită unei neputinţe spirituale şi nu faptului că "orientarea politică ar fi anihilat posibilităţile spirituale". "Politicizată" aproape integral, noua generaţie transformase, prin empirismul ei politic, strada în singurul lucru important.

Într-o asemenea Românie, în mare parte devitalizată, alături de "cultul puternic al iraţionalului", Cioran voia instaurat şi "cultul iraţional al puterii". I se părea, în 1934, că românii nu aveau voinţa implacabilă de a avea un destin. De aici inexistenţa unui "orgoliul de marcă istorică" şi a unei "viziuni mesianice". Ca într-un preludiu al Schimbării la faţă a României, pe care o va publica în ianuarie 1937, Cioran deplânge acum un popor care "nu vrea să devină o mare naţiune, care nu iubeşte forţa şi elanurile de viaţă, ci trăieşte în umbra odihnitoare a unor iluzii vulgare, îndoindu-se de toate pentru a nu risca nimic"(13).

În antropologia pe care Cioran o schiţa în tinereţe, personajul fundamental avea o fizionomie aparte. Nu un "animal raţional", adică un tip "mediocru, cumpănit, echilibrat sau cu dorinţa de echilibru", ci mai degrabă, în acord cu maximalismul practicat de Cioran, "unul absurd, cu fantezii periculoase, ce riscă totul în fiecare moment, aventuros din tragedie, iar nu din superficialitate"(14). Totul este să depăşeşti o existenţă banală şi să devii un "caz", chiar dacă toţi se tem de cei ce ajung într-o atare ipostază.

Aceeaşi logică negativă, în răspăr cu felul firesc de a gândi, îl situa pe Cioran la antipod, în insolitul cu care-i plăcea de obicei să violenteze metabolismul natural al judecății. Omul este pentru el cu adevărat om numai dacă stă prins de fatalitate ca de sabia lui Damocles. Doar atunci el poate avea un destin şi, prin asta, devine "un caz". "Să nu aveți încredere în omul care nu este sau care nu poate deveni un <<caz>>"(15), avertiza Cioran.

Umanul – adică acest "caz" –, era judecat atunci de Cioran în termenii heideggerieni ai ființării umane (Dasein), înțeleasă în orizontul temporalității (Zeitlichkeit). Referințele sale sunt însă nesistematice, limbajul e abuziv şi difuz, de eseu, frizând uneori chiar starea de "bavardaj" a acestuia. Un om "autentic" este, după Cioran, tocmai acela care are destin. "A avea destin înseamnă a avea frică de timp", sau "a vieți în timp cu sentimentul ireparabilului"(16). Semnul distinctiv al destinului – al faptului că o ființă reprezintă un destin –, este dat de măsura în care tinde să realizeze o "esență proprie". Abia atunci omul devine "un caz".

O atare existență însă este tragică deoarece, alături de imanență şi esențialitate, destinul mai este caracterizat şi de ireversibilitate. Moartea nu poate fi astfel deloc învinsă, căci ea "începe deodată cu viața". Consecința: "Nu poți trăi decât murind", caracterul univoc al destinului nefiind decât o "expresie a morții noastre zilnice"(17). De aici începea, crede Cioran, adevărata vitalitate a ființei umane, un donquijotism nesimulat şi deloc suspect (el vorbea de "bărbăția" noastră). Acesta era în fond omul disperat, cel ce va transforma până la urmă, dacă vrea să facă din viața sa ceva fecund, "pătimirea" ca atare în destin. Pentru omul cioranian astfel conceput, există doar "etica sacrificiului" şi "voluptatea pătimirii"(18); suferința, înțeleasă dostoievskian, va rodi astfel în forul nostru interior al omului, în acord cu vorbele Sfintei Tereza: "A suferi sau a muri".

În anul 1934, când publica aceste gânduri în Vremea, omul cu destin de care vorbea primea conotații sociale Cioran. Era cu o bursă de studii în Germania şi se gândea la posibilitatea schimbării la față a României. Pentru aceasta, trebuia însă depăşit scepticismul tuturor

nemulţumiţilor, atitudinea sceptică reprezentând prima etapă a proiecţiei destinului în conştiinţă. Numai că românii, constata Cioran, dacă au ajuns aici, ei n-au depăşit acest stadiu.

3. Democraţie sau dictatură? Spaţiul cu care Cioran compara România – e vorba de o comparaţie aluzivă – era Germania. În afara lui Hitler, nici un alt om politic nu îi inspira o mai mare simpatie şi admiraţie. "Există ceva irezistibil în destinul acestui om, pentru care orice act de viaţă câştigă semnificaţie, numai prin participarea simbolică la destinul istoric al unei naţiuni"(19). O personalitate-mit, un spirit profetic, Hitler dezvolta o mistică a FŸhrer-ului "pe deplin justificată" în Germania, prin care răpise naţiunii germane "spiritul critic". Cioran vedea aici marele merit al acestui personaj malefic: "Nu poţi dinamiza ceva, nu poţi crea o efervescenţă decât în măsura în care răpeşti oamenilor libertatea distanţei dintre tine şi ei"(20).

Naţional-socialismul reprezenta, în mintea lui Cioran o mişcare politică de mare amploare. Comparată cu fascismul lui Mussolini, ea se dovedea de zece ori mai intensă şi mai eficientă, în pofida unei reacţii de opoziţie dinspre credincioşii catolici. Hitler însemna, aşadar, mult mai mult chiar decât un papă care "se amestecă în chestiunile interne ale unui popor în numele unui creştinism care, trivializat de politică, se numeşte catolicism"(21).

În "scrisorile" sale Germania, Cioran se arăta indignat de sentimentalismul cu care presa străină comenta evenimentele de acolo, dând dovezi de lipsă de seriozitate şi de "simţ eroic" în a suporta dramatismul accentuat al unor evenimente. Raţionamentele despre viaţa omului i se păreau "plângătoare şi inutile". "Umanitarismul – spunea Cioran în vara lui 1934 –, este mai mult iluzie, iar pacifismul este o simplă masturbaţie politică"(22).

Cioran îşi formula opiniile sale din Vremea ca unul care văzuse pe viu – şi nu cu ochii minţii –, ceea ce se întâmplase în urma conspiraţiei lui Ernest Ršhm, creatorul celebrelor trupe de asalt S.A. (care numărau în 1934 aproximativ 3 milioane de militari), cel ce încercase să ajungă pe cel mai înalt loc în Reich. Din ianuarie 1933,

când Hitler devenise cancelar al unei Germanii transformate de el, dintr-un stat cu poliție într-unul polițienesc, trecuse puțin timp. Reacția FŸhrerului a fost diabolică: în dimineața zilei de 30 iunie 1934, echipele speciale ale S.S. au ucis capii complotului (Rşhm, Heines, Ernest), aproape 200 de membri ai detaşamentelor de asalt – între aceştia şi cei ce au luat parte la înscenarea din 27 februarie 1933, când a fost incendiat Reichstagul şi când s-a executat sentința de moarte a Republicii de la Weimer (23) –, dar au fost omorâte şi alte persoane complet nevinovate.

Martor ocular, aşadar, însă cât se poate de naiv, Cioran accepta violența cu care îşi croia drum în istorie o dictatură. "Ar fi o crimă să omori pe un Richard Strauss, pe un Furtwangler, pe un Klages, dar nu mi se pare a fi o crimă în a distruge existența unor indivizi în care dorința de putere nu-şi poate găsi nici o satisfacere"(24). Era convins că un trădător ca Rşhm, ministru al Reichului, îşi merita moartea, căci "revolta oamenilor stărui, revolta şefilor, revolta potentaților, este tot ce poate fi mai reprobabil şi mai dezgustător"(25).

Să ucizi astfel de bestii însemna, după Cioran, o "datorie". Mai mult, național-socialismul avea nevoie de un semn distinctiv pentru a face impresia unei mişcări serioase şi de încredere: avea nevoie de sânge, şi era bine, spune Cioran, că el "n-a curs de la adversari, ci de la partizani" (un dictator n-are nici o justificare dacă reprimă "revolta celor flămânzi"). Ceea ce nu s-ar fi întâmplat însă dacă democrația de atunci n-ar fi fost compromisă, o democrație emasculată, lipsită de eroism, de risc, de aventură.

"Momentele epileptice" ale spectacolului european de atunci, îndeosebi cel din spațiul german, cu mistica sa naționalist-şovină şi cu malformațiile demagogic ascunse ale unei dictaturi instalate prin mecanismele democrației, îi alimentau şi fecundau lui Cioran spiritul de frondă, îl puneau la încercare şi îl verificau. Se accentua în el tot mai mult nesupunerea, revolta împotriva condiției umane, "dezgustul de om". În timpul studiilor din Germania (1933-1935), se va recunoaşte tot mai mult în "scârba" (termen pentru care avea o atracție secretă) cu care, insidios, regimul lui Hitler îl trata pe om,

făcând din el un om-masă. (Atunci când Vremea a publicat "impresiile" lui Cioran din MŸnchen, textul era însoţit cu precizarea înşelătoare că autorul nu făcea acolo "decât un portret al lui Hitler, aşa cum îl vede domnia sa că apare pentru germani – numai pentru germani?, n.n., I. D. – în momentul de faţă".) Teza potrivit căreia "nu orice om merită să fie liber" (libertatea tuturor ar fi o prejudecată ruşinoasă) avea, pentru Cioran, un fundament tot mai solid. O atitudine cu atât mai de neînţeles, cu cât ea îl viza pe "omul de fiecare zi", dar care nu intra în ciudatul tipar cioranian.

Te întrebi însă ce vină purta acest ins dacă era "consumat fără sens în mediocritatea datoriei", dacă nu putea "muri pentru nimic, pentru o idee, o obsesie, o viziune sau o absurditate", un om care nu putea fi "victima nimănui"? Ce culpă ascundea oare un atare mod de a fi încât să îndreptăţească următoarea aserţiune: "Dacă din suma aceasta de imbecili, suprimi o parte, care îşi face iluzoriu din grandomania sa un minus de imbecilitate, nu văd în ce fel ai atenta la nu ştiu ce valori morale"(26)? Marea imputaţie făcută omului trimitea tocmai la trăsătura fundamentală a acestuia: a fi om, care, după Cioran, nu reprezenta altceva decât a fi un animal ce poartă idealuri. Valoarea în sine a omului era calificată drept "curată laşitate", pentru că ea masca "teama de sacrificiu". "Dreptul la fiinţare" ar fi fost transformat astfel în scut sau în paravan.

Cum suna "morala" strecurată în finalul acelei scrisori-articol din 15 iulie 1934, expediată din MŸnchen? Să fim recunoscători dictaturilor pentru că "dacă ne-au răpit libertăţile, nu ne-au putut răpi libertatea de a fi trişti". Cum se împăca însă o asemenea libertate (pentru a nu mai vorbi de ponderea şi importanţa ei în ecuaţia fiinţei umane) cu aceea, (pe care o avea un dictator şi o dictatură) de a-l considera pe om animal purtător de idealuri? Dar cu libertatea aceluiaşi dictator de a te considera o "reptilă" căreia îi poate suprima, oricând şi necondiţionat, viaţa?

Nu acelaşi lucru simţea Cioran faţă de spaţiul italian. Asupra rosturilor Italiei – văzută de unii ca un fel de axă a lumii –, nu gândise vreodată, după cum mărturisea prin 1936, "ceva precis". O

țară care generase, prima, fenomenul numit Renaştere trezea se pare sentimente contradictorii: i se admira cultura dar poporul italian era respins până la dispreț (27). Cioran considera că, pentru a fi fost o putere care să inspire simultan teamă şi încredere, ofensivei spirituale a Italiei i-a lipsit un element similar, de aceeaşi forță, în plan politic.

Mussolini, spre deosebire de alți italieni, a învățat mult de la Niccolo Machiavelli. Numai că voința lui de putere nu izvora dintr-o tradiție regională, din logica internă specifică Italiei, ci era determinată de elemente raționale. Ceva artificial – şi nu organic –, afirmat cu grandilocvență după ce armata italiană intrase în Addis-Abeba, când Mussolini a spus despre țara sa că devenise un imperiu. Rezerva esențială a lui Cioran era față de natura fascismului, care, în raport cu hitlerismul şi bolşevismul, constituia un fenomen "prea mult politic şi prea puțin mesianic". Precaritatea aceasta spirituală provenea, după Cioran, din concentrarea aproape exclusivă a fascismului asupra statului, şi nu asupra poporului, cum au procedat nemții şi ruşii. Tocmai de aceea fascismul nu atingea pragul unei viziuni despre lume.

Fără "bază istorică" şi născută din "evenimente", această mişcare italiană se contura doar ca un fenomen politic, iar Mussolini rămânea în istorie prin faptul că el şi Italia inventaseră forța. Cioran răspundea în cele din urmă negativ întrebării pe care o aşezare în fruntea textului său din primăvara lui 1936: "Este Italia o mare putere?"

Opțiunea ideologică a tânărului Cioran se îndrepta indubitabil spre dictatură, îndeosebi spre aceea care lua chipul şi asemănarea lui Hitler. Nu era singurul care făcea atunci o asemenea alegere. Avea alături, cum va spune prin 1936-1937, țărănimea (în care vedea un "adevărat strigăt după dictatură"), intelectualii care trăiau deja – pentru că nu voiau să mai fie liberi–, "o furie ciudată de supunere, o necesitate a orbirii, o voluptate a îngenuncherii". Marele secret era să înveți să nu fii ridicol şi să optezi "între paradox şi marşul militar, între abuzul de inteligentă şi presentimentul forței" (v. "Renunțarea la libertate", Vremea, nr. 480, 21 martie 1937). Preferința pentru

dictatură era greu de escamotat mai cu seamă în articolele din Vremea, motiv pentru care redacţia va însoţi unul dintre acestea cu un şapou unde se preciza: "Oricât ar părea de aprig susţinător al dictaturii, d. Emil Cioran, în rândurile de mai jos, face în fond un entuziast apel pentru o democraţie sinceră şi constructivă"(28).

O cheie de lectură oarecum de circumstanţă, fără prea multe argumente în demersul cioranian. Se recunoştea de altminteri sensul prim al textului – Ciorna: "aprig susţinător al dictaturii" –, dar era sugerată şi o înţelegere de rang secund care să dilueze cumva "otrava" săgeţilor aruncate de autor în duelul său pătimaş cu democraţia.

Cioran discuta acolo într-adevăr despre democraţie (Vremea anunţa de fapt că articolul era "începutul unei largi discuţii" asupra unei vii şi controversate probleme: "Dictatură sau democraţie?"). Numai că regimul democratic îi apărea ca o chestiune de arhivă, ceva inactual, dacă lua în seamă doar două dimensiuni ale acestuia (sau "păcate"): n-a reuşit şi nu va reuşi "o convergenţă a tinerimii, o încadrare organică şi mesianică în destinul istoric al unei naţiuni"; şi tot democraţia este aceea care a imprimat politicului o autonomie faţă de soarta unei comunităţi naţionale, eliminând din el elementele iraţionale şi mistica atât de necesare pentru a realiza unificarea vieţii comunitare. Politicul era de altfel, după Cioran, singurul element care dădea "conţinut" României anilor '30, când destinul intelectualului sfârşea inexorabil în politică: "Decât o ratare în mediocritatea familiară, este de preferat o ascensiune nesemnificativă în democraţie". Sau: "În România, se consideră ratat acel om care n-a ajuns, în decursul vieţii, niciodată deputat"(29).

Fiind potrivită pentru epocile clasice, dacă nu cumva a produs totdeauna o "atenuare a nivelului vital al omului", democraţia nu constituia un mecanism apt pentru voinţa de putere şi de realizare integrală a unei naţiuni. Când istoria cunoaşte perioade tulburi, instabile, cu crize şi fanatisme de tot felul, atunci dictatura devine un instrument inevitabil (în momentul în care "coarda vitală a unei naţiuni ameninţă să cedeze, atunci apare cu necesitate dictatura" –

30). Iar rostul dictaturii, departe de a fi cel de ostracizare a unei comunități (ceea ce ar fi o tiranie), constă în efortul de a "scoate şi exploata" dintr-o națiune tot ceea ce are valoros într-un moment dat. Este şi motivul pentru care "dictatura trebuie să pună națiunea la teasc".

Împotriva judecății simțului comun, dictatura nu era ceva provizoriu şi care să apară fără o pregătire prealabilă, treptată. Era necesară, prin urmare, o perioadă în care "mistica dictatorului" să vină în contact cu fondul anonim şi ireductibil al organismului națiunii, după care – pentru a fi "un dinanism, o febră şi o tensiune" – , dictatura trebuie să reprezinte "expresia maselor, a unui flux anonim, o întruchipare a voinței de convergență şi de putere a națiunii"(31).

Pe Cioran îl interesa rolul "tinerimii" – inclusiv al "stundenților" –, în economia unui regim de dictatură. Pentru el, constituea o certitudine faptul că numai în dictatură tinerii reuşeau să configureze o putere, însă cu o condiție: să renunțe la "forma meschină a vieții private", pentru că altfel nu dovedeau că au "instinctul" şi "viziunea intuitivă şi directă" cerute de națiune. Dar la ce bun aceste însuşiri într-o dictatură? Alături de uniforma tinerilor (o trăsătură semi-militară), ele constituiau condiții sine qua non pentru "fanatizare", un fenomen posibil doar "în mistica unui efort colectiv, a națiunii"(32).

Eficiența istorică a unei dictaturi ar fi fost dată, credea Cioran, de forță, pentru care ea creează un adevărat cult. "O țară amorțită nu poate fi dezmeticită decât prin forță." "Întreaga tinerime trebuie scuturată şi trezită la viață", în căutarea cu ardoare mesianică a unui destin. Să fie oare în atare propoziții, dar şi în altele invocate mai sus, acel presupus "entuziast apel pentru o democrație sinceră şi constructivă"?!

Sugestia aceasta s-ar fi potrivit mai degrabă atunci când Cioran admitea că preeminența politicului în spațiul românesc interbelic i-a făcut pe români "mai puțin mediocri". Inferioritatea democrației noastre n-ar fi fost chiar aşa de infantilă şi cu atâtea vicii. Cu toate

acestea, la mijlocul anilor '30, Cioran constata că democrația era "epuizată până la ridicol" şi că a fi democrat însemna a te aşeza de-a curmezişul sensului istoriei. La înțelesul acesta au ajuns prin acțiunea lor politică generațiile de studenți de după război, lăsând însă la o parte naționalismul sentimental, confundat cu antisemitismul, al lui A. C. Cuza, un apolitic şi un fanatic.

În locul "pasiunii didactice", Cioran credea că tineretul universitar trebuia să prefere politica, avântul revoluționar. "O studențime agresivă, cu voința de putere organizată, este mai importantă decât una studioasă şi indiferentă la chemarea istorică a acestui neam"(33). Era un imperativ ca spiritualul să cedeze aproape integral în favoarea temporalului, în care îşi puteau afla salvarea "convoiul de ignoranți", masa de oameni ai națiunii, dar şi tinerii. "Nici un tânăr în momentul actual nu se mai poate salva prin bibliotecă"(34), aceasta era constatarea tragică a lui Cioran.

Prins în vertijul dat de "pasiunile vremelniciei", Cioran începea să regrete vremea pierdută – de el şi de alții –, cu metafizica. La ce bun atâta timp petrecut în Biblioteca Fundațiilor regale, cui serveau cărțile citite şi pentru ce acel consum de energie nervoasă? Politica şi acțiunea le puteau suplini şi depăşi pe toate, în ele îşi afla rostul națiunea – o "comunitate de forță" sau "comunitatea de iubire" (Nae Ionescu), în care tineretul se putea salva doar "printr-o abandonare irațională". Iar când spunea "tineret" Cioran se gândea înainte de toate la studenți şi la orientarea lor politică. Sentința lui era ultimativă dar şi din cale-afară de provocatoare: "În România, nu mai există un student <<oficial>>. Cei câțiva mici cretini care îşi fac <<datoria>>, nu interesează. O studențime proletarizată, care în statul actual nu mai are nici un rost, încearcă să se salveze de la înecul moral al tratării sau de la mizeria materială prin solidaritatea mistică de grup. [...] Dacă în câțiva ani ea nu va putea să sfarme anchilozele acestui stat şi să-şi impună voința, este pierdută"(35).

Modelul la care Cioran raporta generația tânără nu putea fi altul decât cel german. Îl impresiona "tinerimea hitleristă" care mărşăluia pe străzile Berlinului îmbrăcată în uniformă, purtând baionete şi

steaguri, deopotrivă de solemnă şi agresivă, acei tineri care, încă de la cinci ani, erau "înregimentaţi şi integraţi total într-un partid politic"(36). După cum descoperise şi altceva "tulburător şi angajant" în comportamentul hitlerist, şi anume: acel "caracter de fatalitate, de inexorabil colectiv, ca şi cum toţi ar fi instrumentele unei deveniri demonice, fanatizaţi până la imbecilitate, într-un clar-obscur al prezentului"(37). Spiritual vorbind, însă, şi această "paradigmă" se dovedea precară. Naţional-socialismul reprezenta din multe motive, unele extrem de serioase, "un atentat împotriva culturii". Cioran considera că literatura hitleristă era "hieroglifică", că faţa artistică a Germaniei nu prea interesa şi că nivelul spiritual nu depăşea cota acceptabilului. Dar nu acestea dădeau măsura ideologiei germane, ci faptul că ea avea forţă vitalizantă şi regenatoare, că inocula oamenilor frenezie, patos, exaltare.

Fixându-şi nordul valoric în spaţiul experienţei hitleriste, România, credea Cioran, putea şi trebuia "să devină o naţiune consistentă", de vreme ce era neputincioasă în a crea "o cultură de stil mare". Iar cei care zădărniciseră avântul tinerilor "meritau" un lagăr de concentrare. Dacă dorea să nu aibă statutul unei efemeride, singura şansă a României era aceea de a instaura spiritul spartan faţă de şmecheri, sceptici şi resemnaţi.

Spartanismul şi militarizarea tinerilor constituiau punctele esenţiale ale unui "plan de transfigurare" a ţării noastre într-o perioadă de şapte ani. Obiectivul fundamental: schimbarea românului, ieşirea lui din confuzia şi elasticitatea de până atunci. "Ori se schimbă, ori dispare" – iată disjuncţia radicală. Ce trebuia să facă şi unde să ajungă? Nimic altceva decât să fie radical – ceea ce presupunea o verificare a vitalităţii (38) –, şi în nici-o altă parte nu trebuia să ajungă decât acolo unde poate primi consistenţă "vidul nostru colectiv" (39), acel nivel existenţial în care nimeni nu riscă pe plan politic, social şi naţional. Cioran cerea românului reabilitarea fanatismului, depăşirea statului ţărănesc şi agrar – a cărui ideologie ne putea împinge în "cea mai oribilă înfundătură" –, şi realizarea statului totalitar, "singura armură care poate apăra România de

faliment"(40). Pe scurt, fanatismul împotriva lâncezelii, radicalitatea în luptă cu diletantismul şi dictatura ca epidemie politică de proporţii nebănuite – aceştia erau centrii de energie care puteau converti ţara noastră într-o "altă Românie".

De altminteri, potrivit intuiţiilor lui Cioran, România se afla în pragul unui regim auctorial radical. "Dictatura este ante portas. Se înşală cei care speră dezerţiuni sau laşităţi. Cine n-are curajul să suporte încordarea regimului dictatorial şi nu se simte chemat s-o intensifice, trebuie să considere viitorul ca un vid halucinant"(41).

4. Apropierea de extrema dreaptă – "poveste patologică" sau "atitudine estetică"? Este uşor de constatat că, după Schimbarea la faţă a României, discursul publicistic al lui Cioran se va radicaliza tot mai mult. Cartea însăşi marca începutul unei "crize", textul ei preluând sau topind multe dintre ideile articolelor anterior apărute în ziare şi reviste. În însemnările din Vremea începe să funcţioneze din ce în ce mai intens o logică insolită care, riguros analizată, nu poate trece proba silogismului. Sau satisface exigenţa unor raţionamente ce ni se dezvăluie, în cele din urmă, ca fiind curate sofisme. Procedeul paradoxului s-a subţiat şi a devenit un fel de ruletă la care se mizează pe nonsens, pe generalizări ilicite, pe substituirea unor locuri comune (= idei unanim acceptate) cu axiome fabricate ad-hoc, pe comparaţii neobişnuite şi, uneori, hilare, pe asociaţii lexicale şocante, producătoare de un comic înfundat, reţinut, pe impactul produs de sensurile ˆ rebours. şi toate acestea la un loc, alături de altele, însemnau căutarea cu orice preţ a originalităţii. Că nu întotdeauna se obţinea efectul scontat – o putea bănui însuşi Cioran. Să citim, bunăoară, începutul unui text intitulat "Renunţarea la libertate": "De când e lumea, oamenii au aspirat spre libertate şi s-au bucurat de câte ori au pierdut-o. Mai mult. Ei au căutat, au făcut eforturi disperate spre a o pierde. Altcum nu se explică frenezia de a lichida regimurile liberale şi avântul pasionat spre dictatură. Plictiseala de libertate este una dintre cele mai grave şi mai iritante exasperări la care poate ajunge omul..."(42).

Limbajul acesta care, uneori, amesteca indistinct rangurile sensurilor şi cobora, cum s-a mai spus, biologia şi psihiatria în lexic şi sintaxă, impetuozitatea de conquista dor cu care forţa schimbările terminologice sau oficia mariaje nepotrivite între semnificaţii, atracţia pentru cuvintele "tari" – sunt o parte dintre elementele ce formau recuzita unui pamfletar care, tocmai prin acest limbaj, ajungea să-şi desfiinţeze obiectul. "Obiect" care, în cele mai multe ipostaze, se numea "România subterană", o ţară transformată într-o "existenţă aproximativă", cu "respiraţie intermitentă" şi unde solidaritatea religioasă a Maglavitului devenea simptomul unei psihoze dar şi a unui "mare fenomen politic"(43).

Era anul în care Cioran îşi pregătea probabil pentru tipar Schimbarea la faţă a României. Lăsase la o parte acel "defect iniţial al substanţei româneşti" şi voia să ia în răspăr "superstiţiile" ce alterau politica şi viaţa noastră spirituală. Răspundea astfel şi unui reproş fundamental ce i se făcuse, ca intelectual, şi anume că în loc să pledeze pentru pace, dreptate, umanitate, pentru "idei generoase", el accepta să fie "subjugat de cultul forţei şi credinţă în naţiune"(44). Intelectualul, în viziunea lui Cioran, avea un statut aparte, cumva în contrasens cu opinia comună. Ca să aibă rol de "accelerator", şi nu de instanţă care "întreţine armonia universală", acel ins numit intelectual trebuia să asigure "strălucire discordiilor şi farmec nesiguranţelor", zgâlţâind lunga noastră "somnolenţă naţională". Cum altfel, se întreba Cioran, s-ar putea ajunge la o "Românie luminoasă", unde să sperăm că nu ne vom mai târî şi unde ţara să nu ne mai pară "un superfluu geografic şi o farsă istorică"(45)?

Critica dezvoltată de Cioran pare să fie a unui spirit care, în pofida aparenţelor, se îndepărta tot mai mult de social şi redescoperea totodată, cu aceiaşi intensitate, nostagia naturii. Două dimensiuni ce se condiţionau reciproc: "Dezgustul de om te face să iubeşti natura", cea din urmă putând fi receptată ca "un amestec de paradis şi cimitir". Este un fel de rătăcire prin landurile existenţei, un "exil în fiinţă" mediat de istorie (46).

Îndepărtarea, aparentă, a lui Cioran de social făcea parte din capriciile sale stilistice. În fond, el îşi contura tot mai clar atitudinea asupra unui anumit social, mai exact înţelesul politic atribuit acestuia. Nu se putea ca un fenomen precum nazismul să-l lase indiferent, cu toate că, mai târziu, a încercat să speculeze estetic în marginile acestei opţiuni. "Tot ce este extrem m-a fascinat în viaţă", mărturisea, prin 1986, lui Fritz J. Raddatz (47). Fără să includă însă în aceste preferinţe şi marxismul, pe care nu-l găsea probabil prea vinovat de tragedia înscenată omului de sistemul totalitar, în fapt un derapaj istoric tot atât de catastrofal ca şi cel produs de extrema dreaptă. Nu l-a atras teoria aceasta ivită tot în spaţiul german deoarece era ceva "prea sistematic, rigid şi dogmatic, prea puţin individual. Nu există toane, fantezie, nici un capriciu teoretic în marxism"(48). Dar, paradoxal, nu l-ar fi încântat, îi spunea aceluiaşi Raddatz, nici nazi-fascismul, iar dacă a fost impresionat – şi în mod cert a fost –, atunci era vorba de germani, şi nu de nazişti (nu ştiu câţi fac această confuzie lingvistică vorbind de Hitler şi hitlerism!). Pe de altă parte, Cioran, pentru care "istoria nu este un sistem de valori", invoca în interviul pe care-l dădea pentru Die Zeit un argument care avea tot atâta rezistenţă ca şi o platoşă de catifea în faţa unei săgeţi de luptă: "Însă poziţia mea a fost întotdeauna estetică, nu una politică ... [...] Germanii sunt posedaţii principiilor, nu au talentul de a se îndoi de ceva, al îndoielii. Din cauza aceasta ei au cunoscut acest dezastru. Nu au simţ pentru nuanţe, asta-i tragedia lor"(49).

şi totuşi, nu toate evenimentele vieţii sunt "estetizate" de Cioran, ci puse mai degrabă sub o luptă a nuanţelor ambigue. Iniţial, n-a retractat, bunăoară, legătura sa din tinereţe cu "fascismul românesc", numai că sugera şi aici o distincţie: "Dar nu m-au interesat ideile sale, ci exaltarea sa. Prin aceasta s-a stabilit un fel de legătură între acei oameni de acolo şi mine. În fond, o poveste patologică. Căci prin cultura mea şi prin concepţiile mele eram cu totul diferit de ei"(50). Alături de care trebuie pus şi un alt efect ludic din aceeaşi panoplie a juisării cioraniene, a provizoratului său definitiv pe liziera sofismelor: "Nu am crezut niciodată exact în ceva.

Asta e foarte important. Nu există nimic pe care să-l fi luat în serios. Singurul lucru considerat important era conflictul meu cu lumea. Întregul rest nu era pentru mine decât un pretext"(51).

Marele episod al bursei lui Cioran în Germania (oct. 1933 - iulie 1935) a fost se pare decisiv pentru a se recunoaşte în mişcarea germană de dreapta. Vorbind de atmosfera intelectuală de la Universitate (unde ţineau cursuri N. Hatmann şi L. Klages), el îi scria lui Mircea Eliade: "Mă simt totuşi foarte bine în Berlin şi sunt chiar entuziasmat de ordinea politică de aici"(52). şi, gândindu-se la inutilitatea unei democraţii în România, unde unii făceau apologia acestei stări, Cioran decodifica într-un fel pasiunea sa politică: "Din parte-mi, numai un regim de dictatură mă mai poate încălzi"(53). Idee reiterată şi într-o epistolă către Petru Comarnescu din 27 decembrie 1933: "Unii din prietenii noştri vor crede că am devenit hitlerist din anumite raţiuni de oportunism. Adevărul este că sunt anumite realităţi aici care-mi plac şi sunt convins că lichelismul autohton ar putea fi înăbuşit dacă nu distrus printr-un regim de dictatură. În România numai teroarea, brutalitatea şi o nelinişte infinită ar putea schimba ceva. Ar trebui arestaţi toţi românii şi bătuţi până la sânge; numai aşa un popor superficial ar putea face istorie".

Cioran îşi justifica oarecum filosofic preferinţa sa pentru mişcarea politică germană, care ar fi vulgarizat principiile filosofiei vieţii: "Dacă îmi place ceva la hitlerism, este cultura iraţionalului, exaltarea vitalităţii ca atare, expansiunea virilă de forţă, fără spirit critic, fără rezerve şi fără control"(54). Ceea ce nu însemna însă că Emil Cioran ar fi dorit să facă, el însuşi, politică, pentru care nu avea nici cea mai mică preţuire: "Te compătimesc, îi scria lui Bucur Þincu, că ai luat contact direct cu politica atât de repede, cu această imensă porcărie pe care o cunosc numai ca spectator. Sunt un om atât de orgolios şi cu simţul eternităţii atât de dezvoltat, încât mi-ar fi absolut imposibil să fac politică"(55).

Articolele din această perioadă, incluse în mare parte (integral sau parţial) în Schimbarea la faţă a României, sunt "foaia de observaţie" cea mai fidelă a metamorfozelor survenite în atitudinea

lui Cioran. Cu câteva luni înainte de întoarcerea sa din Germania, convingerea (sau opinia?!) sa lua forma unei categorice judecăți de valoare: "Politica, de stil mare, este superioară ştiinței"(56). Pentru ca spre sfărşitul anului 1935, când poate nu-şi revenise după interludiul german, să-i scrie lui Mircea Eliade: "Formula mea pentru lucrurile politice este aceasta: a lupta sincer pentru lucruri în care nu cred. Deosebirea dintre mine şi naționaliştii noştri este aşa de mare, încât activitatea mea nu i-ar putea decât zăpăci. Eu n-am comun cu naționaliştii decât interesul pentru România"(57).

Cioran va trăi în 1936-1937 o prea scurtă şi insolită experiență de profesor la Braşov, după care, în noiembrie 1937, va pleca la Paris, cu o bursă oferită de statul francez. Ajungea într-un spațiu care i se părea "provincial" şi lucrul acesta nu ne miră deloc: provincialul din Răşinari nu putea găsi într-o mare capitală culturală europeană altceva decât un loc asemănător celui natal. De altminteri, impresia lui Cioran era mai demult formată. Încă de prin 1932 era "împotriva sentimentului francez al existenței", el, cel marcat de "experiența subiectivă a eternității" (adică: de intensitatea trăirii).

Însemnările din 15 ian. 1938, publicate în Cuvântul, au într-un fel valoare de pagini de jurnal. Cioran venise la Paris după nenumărate episoade "de decepții, de scârbe şi de înfrângeri" şi pătrundea tulburat şi avid în "poezia" acelui "amurg iresponsabil" numit Cartierul Latin (58), un loc cu derbedeii, ratații şi emigranții universului, uniți, toți, prin "voluptatea imediatului". Atmosfera pariziană îi trezea o "tristețe reflexivă" şi senzația apropierii de un "Paradis melancolic", ceva care îi amintea de o replică a lui Rilke: "Oare vii aici ca să trăieşti? Cred mai repede ca să mori". Oricum, Parisul îi procura o stare cel puțin ciudată: era acolo "în mod plăcut nefericit" (se "abandona estetic nefericirii"), nu renunța la identitatea lui intelectuală (un oraş imprimă nuanțe trăirilor dar nu poate " face dintr-un Iov o veveriță balcanică") şi încerca să reziste acelei "absorții vampirice" venită dinspre marea metropolă.

Vacarmul vieții politice româneşti, dar şi "soarta acelei țări" lăsate în urmă îl urmăresc pe Cioran şi pe malurile Senei, chiar dacă

oarecum în surdină. Fiinţa lui intră într-o anumită pulsaţie a agorei politice. "Am frecventat de când sunt aici aproape toate întrunirile politice de oarecare importanţă, îi scria lui Mircea Eliade în decembrie 1937. N-aş putea spune că mă interesează prea mult, dar vreau să ştiu la ce etapă istorică a ajuns Franţa şi ce e de făcut la noi". şi ceea ce era de făcut, o spune în aceeaşi epistolă: "România nu se poate ridica în faţa Apusului decât printr-o revoluţie de dreapta. Mai mult ca niciodată m-am convins că Garda de Fier este ultima şansă a României. Democraţia a făcut din Franţa o societate şi un stat, o colectivitate şi nu o naţiune. Orice gest de dinamitare a democraţiei în România este un act creator. [...] Naţionaliştii tineri francezi sunt nişte ... cuzişti"(59). E posibil ca Emil Cioran să se fi entuziasmat şi datorită şanselor pe care legionarii păreau să le aibă în alegerile de la 20 dec. 1937, în urma "pactului de neagresiune electorală" încheiat de partidul Totul pentru Þară cu Iuliu Maniu, care devenise iarăşi preşedintele P. N. Ţ.

Dacă mai toate textele scrise până atunci de Cioran vorbeau de o mişcare politică de dreapta, cu nuanţe oarecum variate, acum se invoca poate prima dată "Garda de Fier", pentru ca mai târziu să apară şi cuvântul "Căpitanul" (în Schimbarea la faţă a României, Cioran nu a folosit şi nici nu a făcut aluzie la aceşti termeni). Să nu eludăm însă faptul, într-un fel esenţial, că sintagma referitoare la organizaţia lui Corneliu Z. Codreanu provine dintr-o scrisoare, şi nu dintr-un articol de gazetă.

5. La liziera sofismului. Fiinţa lingvistică a lui Cioran nu se lasă însă aşa de uşor prinsă în contururi clare. E alunecoasă şi ambiguă, cu o retorică de prestidigitator al cuvintelor dificil de urmărit şi aproape imposibil de înţeles. Riscul de a presupune nu ştiu ce atitudine sau intenţii în spatele unor gânduri ne poate împinge în zona sofismelor. Important în general, contextul este, la Cioran, nu epiderma judecăţilor, ci substanţa care le animă şi le dă sens. Pesimist şi retractil în sinea lui, Cioran este – temperamental vorbind –, omul contextual. Mediul, împrejurările vin să-i dea tonul ideii, dar

şi diezii şi bemolii de care are nevoie pentru a o modula. E de-ajuns un impuls mai puternic din exterior pentru ca alura gândului să se modifice. În plus, de multe ori, Cioran pregăteşte "meniul" special pentru "oaspetele" său de dialog, încât ți-e greu să-i depistezi preferințele.

Relația lui Cioran cu spiritul Gărzii de Fier ne trimite însă inevitabil la convingerile sau la oportunismul acestuia. Să fi avut Cioran vreodată intenția adevărată de a intra în "viața politică" altfel decât pe calea scrisului? Îl interesa, e drept, nu "gloria cerească", ci "gloria între oameni", dar obținută pe căi diferite de cele politice. Mai presus de toate îl obseda însă gândul plecării din țară: "Din moment ce nu mă pot integra activ în mişcarea naționalistă, eu n-am nici un sens practic în România"(60). O constatare pe care o mai făcuse, tot într-o epistolă, pe când era în armată: "Am renunțat definitiv să iau parte activă (la ce anume se referă Cioran?! – n. n., I. D.) la viața politică. Deşi am impresia că înțeleg destul de bine politica, m-ar durea să mă ştiu condamnat la o celebritate exterioară, o viață întreagă, şi apoi nici unei valori politice nu-i acord asentimentul meu ultim" (61; subl. n., I. D.). şi tot atunci va spune: "De când am înțeles definitiv că forța este substanța istoriei, am început să apreciez sfinții".

Ca mişcare politică şi sub blazonul de revoluție spirituală, gruparea lui Codreanu avea deopotrivă şi cultul forței şi pe cel al sfinților, pe care pretindea că le pune în slujba propăşirii neamului românesc. Dacă discursul gardist trebuie receptat cu serioase rezerve, nu chiar acelaşi lucru se poate afirma despre textele scrise de Cioran în anii 1938-1941, în care compromisul cu aventurile istoriei pare să nu atingă o convingere profundă (alungată doar târziu în "arhiva" ființei lui): "De n-ar fi soarta acelei țări ce mă urmăreşte încă, m-aş aranja eu cumva cu treburile vieții şi-aş ajunge la vreun armistițiu cu incalificabilul meu trup, ros de rele cărora le datoresc, de altfel, totul. Acum, când mă năpădesc presimțiri triste, îmi dau seama cât țin la România, ce nefericit m-ar face dispariția ei"(62).

În atmosfera de "nihilism parfumat" a Parisului, Cioran va fi pe mai departe un provincial a cărui "divinitate" rămânea Expresia şi cultul pentru ea, cel ce "înlocuieşte universul prin stil"(63). Europa anului 1940 interesa, spune Cioran, nu atât prin conținutul acțiunii, cât prin ritmul ei. România aceluiaşi an a fost marcată de convulsii politice, perioada statului național-legionar (14 sept. 1940 - 21 ian. 1941) fiind poate cea mai tensionată. Însemnările lui Cioran au, cu una sau două excepții, pe lângă dezabuzarea trăită în spațiul francez, cam aceleaşi obsesii ideatice. Sensurile sunt aluzive la "cutare mişcare" sau la nu ştiu ce "revoluție", aşa cum apar în meditațiile publicate în Vremea la jumătatea lui decembrie 1940. "Când aud atâția explicând pasivitatea lor față de cutare mişcare, fiindcă nu-s de acord în anumite puncte, dar că aderă la ritmul ei, fără să participe efectiv din cauza îndoielilor teoretice, înțeleg pe loc că le lipseşte suflul revoluționar"(64). şi tot fără vreun referent direct şi numit vorbeşte de unii oameni care "acceptă sacrificiul suprem", de revoluționarul care se transformă imediat în erou în "clipa-n care preferă moartea, revenirii la umanitate" (eroul aruncând în derizoriu filosofia, forma cea mai înaltă a neputinței), de eroismul ce imprimă unei revoluții "dimensiunea absolutului" ("Luptătorul poartă veşnicia fiziologic"), de măsura unei epoci mari care e dată nu de idei, ci de puls, căci în aceasta, în epocă, izbândeşte "un echivoc dramatic, o sete de dezastru", şi nu rațiunea.

Aminteam de "excepții": una dintre ele se numeşte "Profilul interior al Căpitanului", conferință rostită la radio pe 27 noiembrie 1940 (65), cu trei zile înaintea reînhumării lui C. Z. Codreanu. Erau dezvăluite cu acest prilej întâlnirile, până atunci tăinuite, dintre Cioran şi şeful mişcării legionare. În 1934, pe când îi sugera, probabil, să-şi descrie undeva viața deoarece era "interesantă", Căpitanul i-ar fi răspuns: "Nu mi-am petrecut viața prin biblioteci. Nu-mi place să citesc. Eu stau aşa şi mă gândesc". Sau, în altă împrejurare, la afirmațiile lui Cioran despre lipsa de sens a României în lume şi absența unui "semn în trecutul ei care ar justifica vreo speranță", Codreanu i-ar fi dat dreptate, dar a şi replicat: "Sunt totuşi

unele semne" (adică "mişcarea legionară", adăuga Cioran). şi Căpitanul i-a explicat atunci cum credea că puteau fi revitalizate "virtuţiile dace" ale neamului nostru.

Eseistul care făcuse până atunci filosofia "omului descompus" (pentru a invoca titlul unei cărţi de F. Aderca), cel ce era împotriva la mai tot ce se crease de la Adam încoace, pamfletarul care transformase pe "nu" aproape într-un răspuns invariabil în faţa oricăror provocări ale vieţii, acest spirit, aşadar, a devenit parcă dintr-o dată un specialist desăvârşit în imnologie.

Textul acesta, privit de aproape şi cu exigenţă filologică, este nu mai puţin decât o ficţiune delirantă. Este pusă la lucru o cohortă de adjective la gradul superlativ care, finalmente, sufocă şi practic nimicesc ceea ce voiau să amplifice şi să înalţe. Efectul era contrariul celui scontat, dacă nu cumva chiar asta a urmărit în subtext portretistul. Calităţile invocate pentru a-l caracteriza pe Căpitan sunt atât de nenaturale, încât fac din el un ireal supraom. O mitologie de superman face rizibilă osatura personajului, metamorfozând adjectivele în picături de cucută ce umplu cupa cu care eroul crede că-şi va sărbători marea izbândă.

Procedeul construcţiei era cel al antitezei. De o parte România, până atunci "o Sahară populată", o "farsă reuşită" sau o "pauză vastă între un început fără măreţie şi un posibil vag", ţara în care dezastrul spiritual provenea din "inteligenţa fără conţinut, din deşteptăciune" şi unde legionarii pregăteau "al doilea început" al neamului nostru.

De cealaltă parte – Căpitanul, om profund, nu "deştept", în care clocotea viitorul. Codreanu însemna pentru Cioran un om reprezentativ, de răscruce, aşa cum au fost Socrate, Luther sau Buda. "Virtuţiile unui neam s-au întruchipat în el. România din putinţă se îndrepta spre putere." Nu l-a interesat "România imediată", cea modernă sau cea contemporană, ci "să introducă absolutul în respiraţia zilnică" a acesteia.

"Acel ce a dat ţării altă direcţie şi altă structură, unea în sine pasiunea elementară cu detaşarea spiritului. Soluţiile lui sunt valabile în imediat şi în veşnicie. Istoria nu cunoaşte un vizionar cu un spirit

mai practic şi atâta pricepere în lume, sprijinită pe un suflet de sfânt. Tot aşa, ea nu cunoaşte o a doua mişcare în care problema mântuirii să meargă mână în mână cu gospodăria.

A face ispravă şi a te salva, politică şi mistică, iată cărei ireductibilități i-a pus el capăt. Îl interesa, în egală măsură, organizarea unei cantine şi problema păcatului, comerțul şi credința. Nimeni nu trebuia să uite: Căpitanul a fost un gospodar instalat în Absolut."

Om cu harul "minunilor" şi cu spiritul dreptății ("Într-o nație de slugi el a introdus onoarea şi într-o turmă fără vertebre, orgoliul"), transformându-i prin influența sa nu numai pe ucenici, dar şi pe duşmani (care au devenit din lichele, monştri), Codreanu îi apărea lui Cioran un mântuitor de neam: "Nici un toc să-l înfig în cerneala nenorocului n-ar putea descrie neşansa ursirii noastre. Totuşi, trebuie să fim laşi şi să ne mângâiem. Cu excepția lui Iisus, nici un mort n-a fost mai prezent între vii. Avut-am careva vreun gând să-l fi uitat? <<De aici încolo țara va fi condusă de un mort>>, îmi spunea un prieten pe malurile Senei. Acest mort a răspândit un parfum de veşnicie peste pleava noastră umană, şi-a readus cerul deasupra României". Aşa se încheia "imnul" închinat Căpitanului de "bursierul" Cioran, celui ce i se pregătise (cu sprijinul lui Horia Sima) o sjlujbă de ataşat cultural în capitala franceză.

Interludiul acesta nu a rămas nesancționat de Cioran însuşi, chiar dacă a făcut-o puțin mai târziu, în exil. După ce s-au spus lucruri atât de agresive despre "înverzirea" lui Cioran şi despre dubioasa tăcere cu care ar fi acoperit un trecut, aruncat parcă pe furiş în debaraua ființei sale, un text elaborat probabil la începutul anilor '50 a dezvăluit "una din cele mai tulburătoare confesiuni din câte a scris acest <<specialist>> al mărturisirii, după aprecierea lui G. Liiceanu. "Eram departe de-a fi împlinit treizeci de ani, când s-a întâmplat să fac o pasiune pentru țara mea; o pasiune disperată, agresivă, din care nu exista scăpare şi care m-a hărțuit ani de-a rândul. Þara mea! Voiam cu orice preț să mă agăț de ea – şi nu aveam de ce să mă agăț. Nu-i puteam găsi nici o realitate, nici prin

prezentul şi nici prin trecutul ei. Plin de furie, îi atribuiam un viitor, i-l născoceam, îl înfrumuseţam, fără să cred o clipă în el. Am sfârşit prin a-l ataca, acest viitor, prin a-l urî: am scuipat pe utopia mea. Ura mea iubitoare şi delirantă era aşa-zicând lipsită de obiect; ţara mea se transformase în pulbere întâlnindu-mi privirea"(67).

Aşa începea "spovedania" lui Cioran, una în care ideile de pamfletar care se roagă din când în când şi de pamflet fără obiect sunt cât se poate de clare. Orgoliul lui Cioran a fost cel ce a alimentat o odisee parcă nesfârşită, transformând iubirea lui pentru România într-o "pedeapsă" şi un "donchihotism feroce". Toposul în care se autositua, taifunul istoriei ce îl învăluia cu turbioanele sale sunt fără echivoc numite: "Eram o adunătură de disperaţi în inima Balcanilor. şi erau sortiţi eşecului; iar eşecul nostru ne e singura scuză. [...]

Pe atunci s-a născut un soi de mişcare, care voia să reformeze totul, până şi trecutul. N-am crezut sincer în ea nici măcar un singur moment. [...] A fost o mişcare crudă, amestec de preistorie şi de profeţie, de mistică a rugăciunii şi a revolverului, pe care toate autorităţile au persecutat-o şi care făcea tot posibilul să fie persecutată"(68).

Vina cea mai mare pentru acea rătăcire o purta magma unei tinereţi vulcanice: "Aveam totuşi nevoie de un dram de convulsie. Mişcarea aceasta mi-l dădea. Cel care între douăzeci şi treizeci de ani nu subscrie la fanatism, la furie şi la demenţă este un imbecil. Nu eşti liberal decât din oboseală, democrat, din raţiune"(69). Tot aşa îşi "justifica" în anii '50 şi textul Schimbării la faţă a României: "Am scris în vremea aceea o carte despre ţara mea: pesemne că nimeni nu şi-a atacat propira ţară cu o violenţă asemănătoare. A fost elucubraţia unui smintit". Discursul său negativ, de atunci, Cioran îl vedea acum ca fiind produs de o "iubire răsturnată, o idolatrie pe dos"; iar cartea în ansamblul ei îi era asemenea "imnului unui asasin, era teoria ţâşnită din rărunchi a unui patriot fără patrie"(70).

Aventura aceasta lui Cioran ca fiind a unui străin, şi descoperea de-a dreptul stupefiat că acel străin era chiar el: "Extravaganţele mele de odinioară îmi păreau de neconceput; nu puteam nici măcar

să-mi imaginez propriul trecut. şi când îmi întorc privirea înapoi, el pare să-mi amintească anii altcuiva. Este un altul cel pe care îl reneg, tot ce înseamnă <<eu>> este acum aiurea, la o mie de leghe de cel care am fost"(71).

Rechizitorul acesta atât de dur pe care şi-l alcătuia Cioran pentru sufletul lui, şi nu pentru posteritate, va răzbate cumva palid în mărturisirile făcute după aceea. Lui Francois Bondy îi va spunea, în 1970, că Garda de Fier, din care n-a făcut parte niciodată, "a fost un fenomen cu totul aparte", "un complex de mişcări", "mai mult o sectă smintită decât un partid". După care adăuga" "Am încercat atunci pe propria-mi piele ce înseamnă să fii dus de val fără nici cea mai mică urmă de convingere"(72).

Tot într-un interviu, Cioran va explica şi "problema psihologică" personală care l-ar fi împins spre organizaţia Arhanghelul Mihail, "un amestec ciudat de fascism, misticism şi de fanatism religios ortodox"(73). Totul a plecat de la atitudinea băşcălioasă pe care Cioran ar fi avut-o atunci când a ascultat discursul profesorului Marin ştefănescu, un adept al mişcării legionare, gest pentru care era gata-gata să sufere. Din teamă, a început să frecventeze adunările grupului, iar simpatia s-a născut datorită faptului că acolo, la întruniri, se combătea aceeaşi persoană nesuferită şi lui Cioran: regele. Ipoteze care nu exclud însă şi un alt mobil al aderenţei la ideologia legionară: dorinţa de exces a lui Cioran.

Ce înseamnă acum toată armătura de ipoteze pro şi contra, de argumente care vor, unele mai mult decât altele, să convingă sau să descrie o "justificare"? Nimic altceva decât, pentru a-l cita pe Liiceanu, că Emil Cioran "s-a despărţit pentru totdeauna de tinereţea lui, de <<nebunia>> tinereţii lui. Un om care vorbeşte mereu despre această vârstă ca despre un delir înseamnă că şi-a luat toate distanţele faţă de ea. A înţeles foarte bine că a căzut într-o fundătură a istoriei şi şi-a recunoscut mereu eroarea care l-a însoţit în anii aceia"(74). Capcana în care a căzut Cioran era orchestrată de structura înşelătoare a politicului. Nu era prima şi nici ultima dată când se

amăgea. Aceeaşi iluzie îl făcea încrezător şi în regimul instaurat în România imediat după 1989, pe care îl cauționa cu prestigiul opiniei sale (75).

Cioran a trăit (fără să vrea ?!) mica tragedie a compromisului pe care spiritualul (în oastea căruia se angajase voluntar încă de la 15 ani, dominat de ideea eminesciană de "fragmentarium") l-a făcut cu temporalul (76). O experiență tulbure şi tulburătoare prin care a încercat să afle o soluție pentru mai binele "celuilalt", dar şi pentru izbăvirea singurătății sale. Singurătatea şi exilul lui Cioran – atât cel exterior, dar mai cu seamă cel interior, în ghetourile căruia a trăit încă din adolescență –, sunt o explicație şi o scuză – scuza supremă –, pentru toate. "Este îngrozitor să te desparți de o lume în care n-ai întâlnit pe nimeni, în care nimeni nu ți-a spus nimic, să mori fără nici o amintire, cu o memorie împovărată de vid!"(77). Erau momentele când Cioran se afla la "liziera" existenței sale româneşti, acolo unde se terminase "pădurea" şi unde începeau să se arate locurile despădurite ale unei alte existențe, la capătul căreia avea să spună: "La urma urmei, nu mi-am pierdut timpul, m-am vânzolit şi eu, ca oricare, în acest univers aberant"(78).

*
* *

Temperamental şi ideatic, publicistica lui Cioran datorează enorm de mult influenței pe care a exercitat-o asupra sa Nae Ionescu. Textele din ziare şi reviste sunt greu de judecat în absența unei descendențe vizibile din discursul Profesorului, din substanța cursurilor de metafizică sau de filosofie a religiei. Trăirea concretului, cu tot ceea ce presupunea acesta, ispira absolutului, experiența religioasă şi alte "obsesii" naeionesciene circulă nestingherite în însemnările lui Cioran.

Prezența magisterului apare însă oarecum ciudată în unele mărturisiri ale lui Cioran. Lăsând la o parte textul publicat în Vremea (1937) o dată cu apariția antologiei Roza vânturilor, unde elogiul lui

Nae IUonescu este complet necenzurat, vom aminti mai întâi scrisoarea pe care o expedia lui Bucur Þincu (Sibiu, 22 dec. 1930): "Eu lucrez ca teză de licență pe Kant şi anume la Nae Ionescu". Îşi justifica opțiunea pentru exegeză şi interpretare (şi nu pentru creație), ceea ce nu era decât "sigiliul" aceleiaşi Călăuze: "Abstrăgând de la faptul că [subiectul] mi-a fost propus, nu impus, de profesor, eu am ajuns la concluzia că este imposibilă o clasificare şi-o precizare a problemelor de filosofie, fără o ocupație mai temeinică cu filosofia lui Kant"(79).

Surprinzătoare rămâne însă descrierea făcută de Cioran lui Nae Ionescu într-o epistolă adresată tot lui Bucur Þincu (la 24 ian. 1931), în care vorbea de atmosfera de "subiectivism nenorocit" din România şi de faptul că nu se putea face nimic "fără legături personale şi recomandări". Era atunci student în anul IV şi, între altele amintea de "filosofii" din Bucureşti care voiau să-l alunge pe Nae Ionescu din facultate, după care, pe neaşteptate, dăm de următorul fragment: "Las afară faptul că acest om este foarte slab pregătit, pentru a recunoşte anumite dispoziţiuni filosofice, care nu pot fi contestate şi care, singure, justifică studiul filosofiei. Erudiția perverteşte dispozițiile filosofice ale omului, îl istorizează şi-l scoate din contemplația naivă, care este sursa creației filosofice"(80).

Să fi avut Cioran, încă de atunci, alături de ideea sinuciderii şi pe aceea a paricidului spiritual? Greu de spus. Dar şi mai greu este de crezut.

Note şi referințe

1. Emil Cioran, "Împotriva istoriei şi a istoricilor", Calendarul, nr. 306, 26 februarie 1933; apud SD, p. 169.
2. Ibidem, p. 170.
3. Ibidem.
4. Ibidem, p. 171.

5. Cioran, Entretiens, Gallimard, 1995, p. 14.

6. Ibidem, p. 20. Pentru Cioran, poporul nostru este "cel mai fatalist din lume".

7. Ibid., p. 125. Cioran nu recunoaşte decât progresul tehnologic.

8. Ibidem, p. 27. Despre relația utopiei cu istoria, Cioran va publica o carte în 1960: Histoire et utopie.

9. Ibid., p. 223. În ultima vreme, Cioran adusese, singur, corecții propriei sale viziuni asupra istoriei. "Există în istorie momente în care omul se ridică la demnitatea de subiect, clipe în care este cu adevărat creator" (Ibidem, p. 248).

10. v. Emil Cioran, "Melancolii bavareze", Vremea, nr. 341, 10 iunie 1934; apud SD, pp. 266-270.

11. Idem, "Cultul puterii", Vremea, nr. 352, 26 august 1934; în op. cit., p. 271.

12. Idem, "Între spiritual şi politic", Calendarul, nr. 261, 2 ian. 1933; în op. cit., p. 153.

13. Idem, "Cultul puterii", Vremea, nr. 352, 26 august 1934; în op. cit., p. 274.

14. Idem, "Scrisoare din munți", Calendarul, nr. 447, 16 august 1933; apud SD, p. 222.

15. Idem, "Omul fără destin", Vremea, nr. 308, 8 oct. 1933; op. cit., p. 240.

16. Ibidem, p. 241.

17. Ibidem, p. 243.

18. v. Emil Cioran, "Pătimirea ca destin", Vremea, nr. 332, Paşti [8 apr.] 1934; op. cit., p. 257.

19. Idem, "Impresii din MŸnchen. Hitler în conştiința germană", Vremea, nr. 341, 10 iunie 1934. Al Sahia va publica un text împotriva "reportajului" lui Cioran – v. "Un caz de mistificare macabră. D-l Cioran şi <<simpaticul>> Hitler", Cuvântul liber, nr. 37, 21 iulie 1934.

20. Ibidem.

21. Ibid.

22. Emil Cioran, "Scrisori din Germania. Revolta sătuilor...", Vremea, nr. 349, 5 august 1934.

23. Înscenarea şi ceea ce a însemnat "jungla de oglinzi" (T. S. Eliot) a serviciilor secrete sunt descrise, între altele, de Stephen Koch în Sfârşitul inocenței. Intelectualii din Occident şi tentația stalinistă (30 de ani de război secret), Editurile Albatros şi Universal Dalsi, 1997.

24. Emil Cioran, "Scrisori din Germania. Revolta sătuilor...", loc. cit.

25. Ibidem.

26. Ibid.

27. Emil Cioran, "Este Italia o mare putere?", Vremea, nr. 439, 31 mai 1936.

28. Idem, "Dictatura şi problema tineretului", Vremea, nr. 358, 7 oct. 1934.

29. Idem, "Conştiința politică a studenților", Vremea, nr. 463, 15 nov. 1936.

30. Ibidem.

31. Ibid.

32. Ibidem. Cioran încerca să motiveze sensul uniformei pentru tineri, patiala lor militarizare. Ea favoriza camaraderia, elimina rigiditățile vieții private (îndeosebi atomizarea tineretului).

33. Emil Cioran, "Conştiința politică a studenților", loc. cit.

34. Ibidem.

35. Ibid.

36. Emil Cioran, "Despre o altă Românie", Vremea, nr. 376, 17 febr. 1935.

37. Idem, "În preajma dictaturii", Vremea, nr. 476, 21 februarie 1937.

38. Idem, "Necesitatea radicalismului", Vremea, nr. 411, 27 oct. 1935; text inclus în SD, pp. 290-293.

39. Idem, "Vidul nostru colectiv", Vremea, nr. 407, 29 sept. 1935.

40. Idem, "Despre o altă Românie", loc. cit.

41. Idem, "În preajma dictaturii", loc. cit.

42. v. Emil Cioran, "Renunțarea la libertate", Vremea, nr. 480, 21 martie 1937.

43. Idem, "Maglavitul şi cealaltă România", Vremea, nr. 408, 6 oct. 1935; în SD, pp. 284-289.

44. Idem, "România subterană", Vremea, nr. 433, 19 aprilie 1936.

45. Ibidem.

46. Emil Cioran, "Nihilism şi natură", Vremea, nr. 489, 30 mai 1937.

47. Idem, Entretiens, ed. cit., p. 179.

48. Ibidem.

49. Ibid., p. 180.

50. Ibidem, p. 179.

51. Ibid., pp. 180-181.

52. Cioran, "Către Mircea Eliade", 15 nov. 1933, Scrisori către cei de-acasă, Editura Humanitas, 1995, p. 269.

53. Idem, "Către N. Tatu", op. cit., p. 313.

54. Idem, "Germania şi Franța", Vremea, nr. 318, 18 decembrie 1933.

55. v. Cioran, 12 scrisori de pe culmile disperării, Ed. Apostrof, 1995, p. 62.

56. Idem, "Către Aurel Cioran", Berlin, 31.3.1935, Scrisori către cei de-acasă, ed. cit., p. 43.

57. Idem, "Către Mircea Eliade", Sibiu, 9 dec. 1935, op. cit., p. 270. Spre deosebire de Cioran, Eliade va fi mai puțin ambiguu când va vorbi despre naționalism. Într-un text publicat după vreo şase luni de la această epistolă, el vorbea de "omul nou" care n-avea nimic de învățat de la naționalismul politic, ci de la cel istoric, promovat de un Kogălniceanu, Haşdeu sau Nae Ionescu. Probabil că o distincție similară viza în subtext şi Cioran, căci era revoltat, tot atunci, de faptul că "valorile politice care se cultivă la noi n-au nici măcar dimensiunile unui moment istoric".

58. Emil Cioran, "Fragmente de Cartier Latin", Cuvântul, nr. 3130, 31 ianuarie 1938; text inclus în antologia SD, pp. 319-322.

59. Idem, "Către Mircea Eliade", Paris, 13 dec. 1937, Scrisori către cei de-acasă, ed. cit., p. 277.

60. v. Mircea Eliade şi corespondenţii săi, vol I, Editura Minerva, 1993, p. 193.

61. Cioran, "Către Mircea Eliade", Sibiu, 9 dec. 1935, Scrisori către cei de-acasă, ed. cit., p. 270.

62. Idem, "Către Mircea Eliade", Paris, 1 ian. 1940, op. cit., p. 278.

63. Idem, "Parisul provincial...", Vremea, nr. 581, 8 decembrie 1940; text retipărit în SD, pp. 326-329.

64. Idem, "Înşelarea prin acţiune", Vremea, 15 decembrie 1940; în op. cit., pp. 330-333.

65. Emil Cioran, "Profilul interior al Căpitanului", Glasul strămoşesc (Sibiu), nr. 10, 25 decembrie 1940; text inclus în anexele culegerii de studii Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare, Editura Noua Alternativă, 1994, pp. 342-345, la care trimit citatele noastre.

66. Cioran, Entretiens, ed. cit., p. 12.

67. Idem, Þara mea, Editura Humanitas, 1996, pp. 5-6.

68. Ibidem, p. 15-16.

69. Ibid., p. 19.

70. Ibidem, p. 21.

71. Ibid., p. 20.

72. Cioran, Entretiens, ed. cit., p. 12.

73. Ibidem, p. 132.

74. v. "Itinerariile lui Cioran", dezbatere transmisă de radio France Culture la 18 noiembrie 1995, în emisiunea "R...pliques"; în Cioran, Þara mea, ed. cit., pp. 37-77.

75. S-a spus că Emil Cioran i-a semnat un cec în alb (v. Dorin Tudoran, "Eroarea lui Cioran", Agora, nr. 1, ian.-martie 1991) lui Ion Iliescu atunci când a scris: "... am încredere în Ion Iliescu, care

conduce Frontul Salvării Naţionale. ştiam de multă vreme că el era speranţa României".

76. La 10 decembrie 1926, Cioran îşi va face un caiet pe care preciza: "Pentru transcrierea unor fragmente din cărţi". Modelul nu putea fi altul decât Eminescu. "Caietele" lui Cioran par să instituie cu adevărat originalul.

77. Emil Cioran, "Nu există nimeni", Seara, nr. 1713, 13-14 iulie 1943; text inclus în SD, pp. 334-337.

78. Idem, Mărturisiri şi anateme, Editura Humanitas, 1994, p. 174.

79. Idem, 12 scrisori de pe culmile disperării, ed. cit., p. 34.

80. Ibidem, pp. 38-39.